

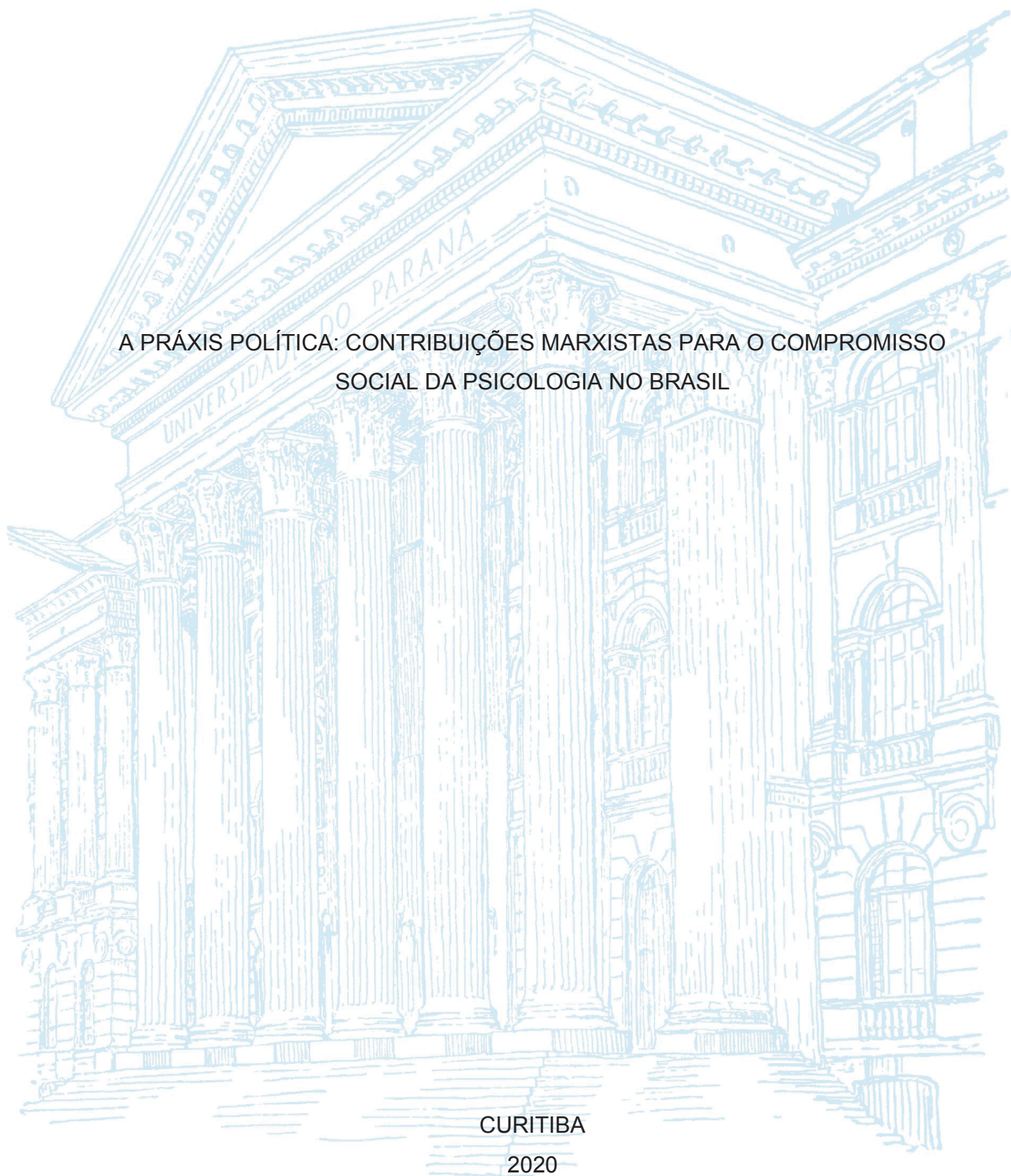
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MATHEUS HENRIQUE VOSGERAU

A PRÁXIS POLÍTICA: CONTRIBUIÇÕES MARXISTAS PARA O COMPROMISSO
SOCIAL DA PSICOLOGIA NO BRASIL

CURITIBA

2020



MATHEUS HENRIQUE VOSGERAU

A PRÁXIS POLÍTICA: CONTRIBUIÇÕES MARXISTAS PARA O COMPROMISSO
SOCIAL DA PSICOLOGIA NO BRASIL

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. João Henrique Rossler

Coorientador: Prof. Dr. Vilson Aparecido da Mata

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Vosgerau, Matheus Henrique

A práxis política : contribuições marxistas para o compromisso social da psicologia no Brasil. / Matheus Henrique Vosgerau. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. João Henrique Rossler

Coorientador : Prof. Dr. Vilson Aparecido da Mata

1. Psicologia social. 2. Materialismo dialético. 3. Práxis (Política). I. Rossler, João Henrique. II. Mata, Vilson Aparecido da. III. Título.

CDD – 302



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PSICOLOGIA -
40001016067P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MATHEUS HENRIQUE VOSGERAU** intitulada: **A práxis política: contribuições marxistas para o compromisso social da Psicologia no Brasil**, sob orientação do Prof. Dr. JOAO HENRIQUE ROSSLER, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 15 de Maio de 2020.

Assinatura Eletrônica

19/05/2020 10:51:00.0

JOAO HENRIQUE ROSSLER

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/05/2020 12:19:07.0

PEDRO LEÃO DA COSTA NETO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TUIUTI DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

18/05/2020 20:54:31.0

BRUNO PEIXOTO CARVALHO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

*À classe trabalhadora,
que carrega consigo o peso do mundo
e a possibilidade de sua revolução.
Que possamos construir um mundo
em que sejamos verdadeiramente livres.*

AGRADECIMENTOS

O trabalho que se segue consiste em uma construção coletiva, suas fontes, exigências, limites e possibilidades inserem-se numa esfera muito mais ampla que a simples referência à sua autoria. Seu início pode ser creditado aos anos de estudo no mestrado, mas, também, antes, durante minha formação na graduação e com cada colaboração que as relações que construí nesses anos me forneceram. Sob uma perspectiva acadêmica, essa dissertação se ergue sobre os ombros de excelentes e essenciais trabalhos para o desenvolvimento da teoria marxista, sem os quais a compreensão de meu objeto de estudo seria impossível e a realidade continuaria fora do alcance de nossa intervenção, sua importância deve ser sempre ressaltada. Sob uma perspectiva pessoal, essa dissertação se ergue sobre a base de inúmeras relações que me auxiliaram no processo, direta ou indiretamente, e cuja importância para a manutenção de minha pesquisa jamais poderei agradecer suficientemente;

Primeiramente, a meu orientador, professor Dr. João Henrique Rossler, pela paciência e disposição em encarar de frente esse objeto de pesquisa que tanto nos rendeu discussões sobre sua complexidade. Desde o primeiro contato nosso até o final dessa jornada, sempre apontando quando achava que eu me empolgava demais, você sempre me permitiu encaminhar minha pesquisa pelas veredas que julguei importantes, mesmo sabendo das contradições que viríamos a enfrentar nesse processo teórico. Obrigado pela compreensão e ensinamentos, minha jornada pela pós-graduação não teria se iniciado de maneira igual sem esse apoio e liberdade que você ofereceu prontamente. Espero que essa seja apenas uma de nossas contribuições à psicologia;

Também, em especial, o agradecimento a meu coorientador, professor Dr. Vilson Aparecido da Mata, pela orientação que, em muito, antecedeu a formalidade do mestrado se fez presente em minha trajetória acadêmica há anos. Desde que decidi investigar o tema da política para o marxismo, seu trabalho, avaliações e conversas de modo geral fizeram-se presente em minha formação e eu não teria alcançado as sínteses que alcancei até o momento se o professor não tivesse, com sua pesquisa, indicado o trajeto. Obrigado pela disposição ao aceitar o desafio da coorientação, pelos conselhos acadêmicos e correções de capítulos;

Ao professor Dr. Bruno Peixoto Carvalho, pela presença desde a qualificação desse texto, o sequencial apoio e orientação sobre seu objeto, indicações de futuros projetos e, também, pela pesquisa produzida que me auxiliou de maneira substancial na construção dessa dissertação. Seu pronto aceite para participar da banca e orientações gerais para essa vida de pesquisador marxista serão sempre lembrados;

Ao professor Dr. Pedro Leão da Costa Neto, pela honra da presença em minha banca, sua imediata aceitação e pela referência no pensamento marxista que constitui. Obrigado pela compreensão dos prazos a que somos submetidos e por tornar mais humano esse processo de avaliação;

À minha família, pelo amor incondicional, afeto e sustento. Por ter me dado a base para ser a pessoa que hoje sou; jamais poderei retribuir tudo que fizeram por mim, mas jamais cessarei em tentar. Tenho em vocês tanto a razão para continuar avançando nesse caminho e, também, a segurança de saber que estarão comigo quando meu passo falhar. À minha mãe, Seris, por todo seu trabalho e pela inspiração que sempre foi para mim como uma das mulheres mais fortes desse mundo. A meu pai, Ciro, por tudo que sempre batalhou para assegurar a mim e todo o orgulho que sempre expressou. À minha irmã, Larissa, futura médica, por me orgulhar sempre e me apoiar a seguir nesse caminho. Sinceramente, muito obrigada!

Aos demais membros de minha família, que, direta ou indiretamente, nunca deixaram de me apoiar desde a infância; pelo amor e alegria com que preencheram minha história, obrigada;

Ao meu amigo de anos, Tonho, pela presença em minha vida e constante apoio pra enfrentar todos os obstáculos que essa apresentou. Seja pelas péssimas piadas quando eu precisava esquecer dos desafios, seja pelos conselhos sobre como trilhar a vida adulta de modo geral, seja pelo apoio nos projetos mais aleatórios a que me dispus; de modo geral, você sempre esteve presente, e essa dissertação tem sua parte nela também;

Às pessoas incríveis que me acolheram e com quem passei a compartilhar o cotidiano, as dificuldades e alegrias nesse último ano, o aluguel e a vida, Dani e Otávio, o trisal. À Dani, referência em psicologia e marxismo para mim, pela companhia no *Rio que Tudo Arrasta*, o projeto de moradia, e pelo suporte nos meses finais da dissertação, sempre assegurando de que eu estava escrevendo enquanto estava em casa e sempre garantindo que soubesse que tinha seu apoio nesse projeto. Ao Otávio, por ter passado a ser parte de minha vida, garantir meu riso durante esse trajeto quando eu menos esperava e, mesmo assim, mais precisava, pelas discussões eternas sobre o marxismo e jogos, o apoio na dissertação e a constante disponibilidade;

A meus amigos de Telêmaco que continuam presentes de modo essencial em minha vida. Rui e Pamela, Miguel, Bea e Alex, por já terem sido companheiros de aluguel e ainda se manterem tão próximos a mim, sua amizade e proximidade assegurou alento durante os períodos difíceis desses últimos anos. Ricardo, Carlos, Gabriel, Juan, seguimos construindo juntos os caminhos da vida;

À Ari, amizade que se fundou na psicologia UFPR, mas se mostrou interestadual, que sempre esteve presente durante a dissertação, seja acolhendo minhas angústias aleatórias, recebendo-me na grande Campo Grande ou me ensinando quais temas de maior relevância eu devo seguir e estudar mais;

À Livia, por construir juntos o *Rio que Tudo Arrasta*, ser sempre uma fonte de alegria e boas discussões;

À Sofis, cujos ensinamentos sobre a psicologia e a vida sempre se farão presentes;

Às amigas construídas durante esse trajeto no mestrado, as dificuldades da pós-graduação tornaram-se mais leves com o apoio de vocês e as relações de apoio que construímos juntos;

A todas e todos que, de alguma forma, cederam seu tempo, sorrisos, e aprendizados para minha formação, obrigada honestamente;

Aos meus professores da graduação, mas que continuam a me orientar e apoiar nessa vida e academia, Grazi, Vitor, Mel e Tiago; seus ensinamentos continuam a nortear minha pesquisa e se fazem presentes aqui nessa dissertação, obrigada pelo apoio e carinho;

Aos camaradas do NUPE-Marx, por construírem coletivamente um espaço de estudo e reflexão tão fundamental em nossa conjuntura e minha pesquisa, esse período de leituras se fez tão essencial para minha formação quanto é possível destacar nesse breve agradecimento;

Aos camaradas do LAPSIHC-UFPR, pelos debates, eventos e construção coletiva de modo geral de uma ciência compromissada com a classe trabalhadora, a psicologia histórico-cultural;

Ao CNPq, pela bolsa. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

Por que cantamos?

*Se cada hora vem com sua morte
se o tempo é um covil de ladrões
os ares já não são tão bons ares
e a vida é nada mais que um alvo móvel*

você perguntará por que cantamos

*se nossos bravos ficam sem abraço
a pátria está morrendo de tristeza
e o coração do homem se faz cacos
antes mesmo de explodir a vergonha*

você perguntará por que cantamos

*se estamos longe como um horizonte
se lá ficaram árvores e céu
se cada noite é sempre alguma ausência
e cada despertar um desencontro*

você perguntará por que cantamos

*cantamos porque o rio está soando
e quando soa o rio / soa o rio
cantamos porque o cruel não tem nome
embora tenha nome seu destino*

*cantamos porque a criança e porque tudo
e porque algum futuro e porque o povo
cantamos porque os sobreviventes
e nossos mortos querem que cantemos*

*cantamos porque o grito não basta
e já não basta o pranto nem a raiva
cantamos porque acreditamos nas pessoas
e porque venceremos a derrota*

*cantamos porque o sol nos reconhece
e porque o campo cheira a primavera
e porque nesse talo e naquele fruto
cada pergunta tem a sua resposta*

*cantamos porque chove sobre o sulco
e somos militantes da vida
e porque não podemos nem queremos
deixar que a canção se torne cinzas.*

(Mario Benedetti)

RESUMO

O presente estudo, de caráter teórico-conceitual, teve como objetivo principal analisar o conceito de práxis política dentro de uma perspectiva marxista e sua possível utilização dentro do campo da psicologia como ciência e profissão no Brasil. Sua justificativa aparece, como revelado pela pesquisa, pela escassa sistematização desse conceito dentro da produção acadêmica recente de modo geral e pela necessidade de uma categoria capaz de abarcar o importante compromisso social da psicologia no Brasil, realizando a mediação e a busca pelos limites desse possível compromisso. Nesse sentido, o trajeto de pesquisa exposto consistiu em três momentos que se determinam mutuamente: 1) a exposição do método do materialismo histórico e dialético, apreendido a partir do marxismo, e a elaboração do conceito de práxis que dele advém; 2) a determinação desse conceito de práxis na esfera da política, perpassando a organização humana em sua história, suas expressões na política e, por fim, as contribuições de Hegel e Marx para esse tema; 3) a partir da categoria de práxis política apreendida para o marxismo, é realizado um breve excursus com relação a constituição histórica da psicologia no Brasil com objetivo de analisar sua possibilidade de atuação política. Verificou-se, desse modo, que as bases filosóficas que embasam o método marxista, o materialismo histórico e dialético, possibilitam a elaboração de um conceito de práxis que atue como mediação entre sujeito e objeto na realidade e enriqueça a própria compreensão da como a realidade humanamente se constrói. Verificou-se, também, a importância das elaborações hegel-marxianas à compreensão do problema político do Estado na modernidade, sua relação com a sociedade civil e o desenvolvimento capitalista sobre a política. E observou-se como a formação socioeconômica do Brasil, em especial no século XX, determinou o modo de atuação da psicologia, principalmente em sua relação com o Estado moderno. De modo que, após investigar o conceito de compromisso social, elaborado pela Psicologia Social da Escola de São Paulo, foi possível analisar qual o compromisso que a psicologia, enquanto ciência e profissão, efetivamente é capaz de oferecer atuando conjuntamente ao Estado capitalista. Por fim, oferece-se a categoria de práxis política, elaborada como substituta à categoria de compromisso social, por verificar a necessidade de uma atuação, em prol da classe trabalhadora, que se objetive e, efetivamente, possa se comprometer com a transformação das bases materiais da sociedade capitalista e não sua reprodução.

Palavras-chave: Práxis, Práxis Política, Materialismo Histórico e Dialético, Psicologia Social, Compromisso Social

ABSTRACT

The present work, of theoretical and conceptual nature, had as main objective to analyze the concept of political praxis in a Marxist perspective and its possible use inside psychology, as a science and profession, in Brazil. Its justification appears, as revealed on the research, for the lack of systematization of this concept inside the recent academical production and the need of a category able to cover the important social commitment of Psychology in Brazil, performing the mediation and search for the limits of this possible commitment. In this way, the research's path showed consisted of three moments that mutually determines each other: 1) the exposition of the method of historical and dialectical materialism, understood from Marxism, and the elaboration of the concept of praxis from it; 2) the determination of this concept of praxis on the political sphere, going through the human organization in its history, its expressions on politics and, at last, the contributions of Hegel and Marx for this subject; 3) from the category of political praxis for Marxism, it's made a brief outing with historical constitution of Psychology in Brazil with the objective of analyze the possibility of its political action. It was found, in this way, that the philosophical bases that support the Marxist method, the historical and dialectical materialism, enable the elaboration of a concept of praxis that acts as a mediation between subject and object on reality e enriches the comprehension of how reality itself is humanly constructed. It was found, also, the importance of the Hegelian and Marxian contributions to the understanding of the political problem of State in modernity, its relation with civil society and the capitalist development over politics. And it was observed, then, how the socioeconomical formation of Brazil, mainly in the twentieth century, has determined the performance of Psychology, mainly in its relation with the modern State. In a way that, after investigating the concept of social commitment, created by the São Paulo School of Social Psychology, it was possible to analyze which commitment that Psychology, as a science and profession, effectively offers in action with the capitalist State. At last, it's offered the category of political praxis, elaborated as a substitute for the category of social commitment, for verifying the need of an action, for the working class, that objectifies itself and, effectively, can compromise with the transformation of the material bases of capitalist society and not its reproduction.

Keywords: Praxis, Political Praxis, Historical and Dialectical Materialism, Social Psychology, Social Commitment

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 PRÁXIS E PESQUISA: A INTENCIONALIDADE DO MÉTODO	22
2.1 EM TORNO DO MÉTODO: MATERIALISMO HISTÓRICO E DIALÉTICO	24
2.1.1 Da terra aos céus, o materialismo filosófico	29
2.1.2 As formas gerais do movimento, a lógica dialética	33
2.1.3 O método revolucionário ou a revolução do método: o materialismo histórico e dialético	41
2.2 FILOSOFIA DA PRÁXIS, AÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA REALIDADE PARA O MARXISMO	48
2.2.1 Objetivação, a práxis que se realiza no mundo	50
2.2.2 O momento teórico-ideal da práxis, a teleologia	53
2.2.3 Práxis e trabalho	57
2.2.4 A práxis como realização do método	64
2.2.5 Práxis e o marxismo	72
3 A PRÁXIS POLÍTICA NA MODERNIDADE	80
3.1 MODOS DE PRODUÇÃO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E O ESTADO	87
3.2 HEGEL, A PRÁXIS POLÍTICA COMO BUSCA DO UNIVERSAL CONCRETO ..	99
3.3 A PRÁXIS POLÍTICA EM MARX E NO MARXISMO	110
3.3.1 Sociedade civil e Estado em Marx	111
3.3.2 A práxis política em Marx para além do Estado e da sociedade civil	126
4 A PRÁXIS POLÍTICA NA PSICOLOGIA, POSSIBILIDADES E LIMITAÇÕES DO COMPROMISSO SOCIAL NO BRASIL	136
4.1 BREVE HISTÓRICO DA PSICOLOGIA NO BRASIL, SUA POLÍTICA EM RELAÇÃO AO ESTADO E ÀS CLASSES DOMINANTES	139
4.1.1 A psicologia em seu surgimento e consolidação	143
4.1.2 Legalização da psicologia e o compromisso social como norte	148
4.1.3 Fim da ditadura e o ciclo democrático-popular	157
4.2 A PRÁXIS POLÍTICA DENTRO DA PSICOLOGIA, ENTRE A CONFORMAÇÃO E A EMANCIPAÇÃO	166
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
REFERÊNCIAS	180

1 INTRODUÇÃO

*Há quem acredite que o destino
descansa nos joelhos dos deuses,
mas a verdade é que trabalha, como
um desafio candente, sobre as
consciências dos homens.*

**As Veias Abertas de América
Latina**
(Eduardo Galeano)

Qual o papel da psicologia na sociedade capitalista moderna? Ademais, qual seu papel político na sociedade brasileira, com lógicas próprias de funcionamento e manutenção? É possível à psicóloga ou ao psicólogo agir politicamente nos marcos de nossa ciência e profissão? Permitindo-me maior liberdade nessa breve introdução, exporei de maneira menos formal, nessa seção, como as questões norteadoras acima guiaram-me à investigação do que significa agir politicamente dentro do próprio arcabouço marxiano, até ser possível, minimamente, penetrar na psicologia como ciência no Brasil para discutir a questão.

Sawaia (2014) é categórica em afirmar que à psicologia é cabível a responsabilidade da transformação social, porém indica que a atuação da psicologia estaria num campo mais “cinzento” do cotidiano, mediando pares dialéticos particulares de cada momento histórico como revolução/contrarrevolução, entendendo que o social e o individual constituem uma única substância. Em linhas gerais, a responsabilidade da psicologia estaria relacionada mais à mediação dos atores sociais da transformação do que à transformação social em si; objetivando dar significação política aos afetos e sofrimentos da classe trabalhadora que entrasse em contato com a profissão. Porém os limites da objetivação que esse posicionamento poderia implicar possuía uma amplitude maior do que o suficiente para as respostas às perguntas acima, de modo que fora necessário anteceder algumas etapas na investigação. Era necessário, neste momento, apreender o que expressa uma atuação e significação política para o marxismo e, mais, era necessário apreender no que consistiria o próprio conceito de atuação nos marcos do materialismo histórico e dialético.

Dessa maneira, o objeto da pesquisa exposta nas seguintes páginas fora se desenhando junto ao processo próprio de investigação, alcançando sua expressão final junto à conclusão da pesquisa. Para se investigar a atuação política no

marxismo, encontrou-se a categoria de *práxis política* e para verificar sua possibilidade na psicologia no Brasil, encontrou-se a história da própria psicologia nos marcos do desenvolvimento nacional para sua análise.

Necessariamente presente na vida de todo sujeito, a política – enquanto dimensão da atividade humana – apresenta-se possivelmente como um dos conceitos mais utilizados à compreensão da sociabilidade humana e, concomitantemente, um dos mais imprecisamente definidos tanto em meios acadêmicos, quanto na coloquialidade das relações sociais cotidianas em que estamos inseridos. No momento histórico do modo de produção e Estado capitalista na modernidade, a política é comumente representada sob duas óticas opostas, mas unitárias em sua origem. É apresentada dentro de um formalismo que só a enxerga como imbróglio presente nas organizações sociais, origem dos mais desastrosos males sociais e incorrigível em sua própria essência; ao mesmo tempo, é creditada como solução de todos os mesmos males sociais, fortemente presente em todos os aspectos da totalidade da vida humana e dotada de uma importância que a coloca acima de outras esferas da vida. Isto é, tomada de modo inicial, em sua forma mais coloquial, a política está quase ou totalmente esvaziada de sua potência; ou se apresenta como única potência disponível à atuação humana. Além da miríade de outras determinações presentes na investigação realizada, é dessas duas concepções antagônicas principais que aqui se desvencilha em busca de uma síntese mais concreta, próxima da veracidade de sua essência.

Despindo a política de adjetivações e confusões teóricas iniciais, buscando sua abstração em nível mais simples, alcança-se a síntese inicial de Da Mata (2014): “Não se pode deixar de considerar, em uma perspectiva mais ampla, que a política é uma dimensão da atividade humana” (p. 70). Partindo dessa abstração inicial já encontramos dois conceitos que, no decorrer da dissertação, serão chave de leitura e investigação para desvelar uma possível saída para definição mais acurada, a saber: política e atividade humana. Considerar que a política é, em linhas gerais, uma dimensão da atividade humana implica admitir-se que existe uma possibilidade de atuação humana que esteja inserida como objetivo ou processo dentro do campo político. A partir dessa consideração inicial, adota-se a atividade humana como *práxis* e a política como um campo no qual essa *práxis* está inserida, adjetivando-se, alcançando o objeto fundamental da pesquisa: a *práxis política*.

Pelo percurso investigativo proposto, encontrou-se a definição mais elaborada de práxis política como “atividade de grupos ou classes sociais que leva a transformar a organização e a direção da sociedade, ou a realizar certas mudanças mediante a atividade do Estado” em Vázquez (2011, p. 233). Define-se, portanto, a categoria de práxis política como uma determinação da práxis como conceito central da atuação humana sobre sua realidade social no concernente à disputa por diferentes classes sociais e grupos de projetos ao modo de produção e reprodução da vida em sociedade. A partir de uma definição concisa e suficientemente elucidativa de práxis, é possível analisar – teoricamente – como essa definição adquire determinações específicas no campo político e remeter à sua expressão na realidade por meio das diversas disputas singulares e coletivas na sociedade capitalista.

Destarte, a práxis – como categoria fundamental ao marxismo – é situada sinteticamente como atividade social consciente que, ao unir sujeito e objeto em sua ação, resulta na transformação de ambos polos desse par dialético. Ou como melhor situa Kosik (2002):

A *práxis* do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade. A *práxis* é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer, que se renova continuamente e se constitui praticamente –, unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, de sujeito e objeto, do produto e da produtividade. Como a realidade humano-social é *criada pela práxis*, a história se apresenta como um processo prático no curso do qual o humano se distingue do não-humano: o que é humano e o que não é humano não são já predeterminados/ são determinados na história mediante uma diferenciação prática. (p. 222 – grifos do autor)

Nesse momento histórico de ofensiva do capital frente a classe trabalhadora verificada desde o início dos anos 90 no Brasil (YAMAMOTO, 2007), observa-se como a própria de produção transforma-se, aumentando seu grau de exploração, para conseguir se sustentar sobre suas contradições sem colapsar sobre si. A disposição política existente (em especial aquela situada dentro ou no entorno do Estado) também acompanha essa mudança, posto que também repousa sobre as contradições entre produção material e suas relações sociais. Não coincidentemente, nas últimas décadas, observa-se um fenômeno denominado por Netto (1995) de “ofensiva neoliberal”, na qual a essência de seu arsenal apresenta “uma argumentação teórica que restaura o mercado como instância mediadora

societal elementar e insuperável e uma proposição política que repõe o Estado mínimo como única alternativa e forma para a democracia” (p. 77). E, embora, como bem o aponta Lênin (1917/1987), a democracia burguesa – em suas melhores condições de desenvolvimento – seja apenas capaz de assegurar uma democracia formal, comprimida num quadro estreito da exploração capitalista, essa mesma formalidade se revela abalada com estreitamento do quadro econômico de exploração, isto é, com a crise dos lucros da classe burguesa. Netto (1995), novamente, alerta para a problemática na qual a política está inserida no modelo de produção capitalista, acentuada nesse início do século XXI, que configura

as conseqüências de uma das características contraditórias da ordem burguesa: a sua compatibilidade com a socialização da política (*cuja significação não pode, sob nenhum pretexto, ser menosprezada*) é simultânea à sua incompatibilidade com a socialização do poder político.” (p. 45 – grifos do autor)

A socialização formal da política (historicamente importante em seu avanço) não pôde e não poderá, sob julgo do capital, corresponder a uma socialização do poder a que esta política corresponde, ou com a própria práxis que nela atua. Isto, pois, com diretas ou indiretas mediações, o poder presente na política advém do poder econômico que engendra toda vida societária. Dessa maneira, o desafio apresenta-se, cada vez mais, sob uma ótica mais complexa: é necessário reestabelecer a difícil relação entre socialização formal da política e luta de classes ao mesmo tempo em que se disputa a existência e continuidade das próprias formalidades políticas conquistadas até então. Como se verá, a psicologia no Brasil encontra-se no íterim dessas duas posições desde sua inserção no Estado após a redemocratização nacional da década de 1980.

A montanha que se apresenta como insuperável nesse aspecto, porém, possui não apenas acúmulo teórico desenvolvido e pronto para ser retomado, mas também experiências concretas à disposição daqueles que optem por investigar a solução para a questão política no sistema de produção capitalista e no que virá posteriormente a ele. Aqui também pode ser inserida a presente pesquisa. Como nos lembrará o pensador Domenico Losurdo (2004):

A hegemonia ideológica da burguesia se exprime hoje em um nível duplo. Ela desacredita e ridiculariza, como sinônimo de extravagância, qualquer perspectiva de uma sociedade pós-capitalista, de uma sociedade não

fundamentada na exploração. No plano do balanço histórico, se tornam sinônimo de barbárie e de crime os momentos ou períodos onde o domínio da burguesia desabou ou correu grave perigo. Isto é, a classe dominante consolida seu domínio privando as classes subalternas não apenas da perspectiva de futuro, mas também de seu passado. As classes subalternas são instadas a aceitar ou suportar sua condição, com o argumento de que toda vez que tentaram modificá-la produziram um excesso de horrores e escombros. (p. 96)

Selecionar a práxis política como objeto de pesquisa representa aproveitar uma categoria cara à tradição do pensamento marxista em sua determinação sobre a atuação voltada à luta de classes, voltada à potência ou limitação disponível na organização capitalista contemporânea para que a atividade política se caracterize como tal. Significa, em maior ou menor grau, escolher uma categoria que, em seu âmago, carrega a possibilidade da transformação, da mudança e da alteração das condições concretas ao seu redor. Em linhas gerais, deseja-se investigar como se configura a práxis política dentro do pensamento marxiano para alcançar uma definição adequada suficiente à conjuntura em que se insere esse trabalho. Para essa tarefa, selecionou-se, em especial, os trabalhos *A Dialética do Concreto* de Kosik (2002) e *Filosofia da Práxis* de Vázquez (2011) pela referência dos pensadores ao trabalharem com a categoria de práxis na tradição teórica marxista.

Limita-se os autores que serão base no estudo da práxis em si, dada a amplitude desse trabalho e as contribuições que se deseja expor. Como se notará na progressão do texto, esses autores não foram os únicos a abordarem a questão da práxis, nem são os únicos considerados principais no estudo dessa categoria. Todavia, a sistematização realizada por eles é – por si – capaz de engendrar uma investigação sobre convergências e divergências suficiente para se alcançar uma síntese satisfatória e passar aos próximos objetivos específicos que são selecionados nessa dissertação.

Ainda que a práxis refira-se ao potencial de criação humana, num ato produtivo de um resultado a partir da relação entre sujeito e objeto, a práxis política ainda que contenha esse mesmo formato, exprime-se como uma práxis justamente voltada ao controle e manutenção dessa produção humana. Assim, a práxis política objetiva uma produção própria, classificando-a como uma atividade humana, porém voltada ao controle de demais atividades coletivas. Como sintetiza Mészáros (2015):

o funcionamento saudável da sociedade depende, por um lado, da *natureza* das ações produtivas materiais, de acordo com as condições históricas

específicas que definem e moldam seu caráter, e, por outro lado, da *modalidade* de processo *geral* de tomada de decisão política que *complementa* o processo sociometabólico, tal qual ativado na multiplicidade das unidades reprodutivas particulares, ajudando-as a *coerir* em um *todo sustentável*. (p. 93 – grifos do autor)

A tese materialista reafirma-se por meio do objeto selecionado. Embora a produção da vida em suas formas econômicas seja elementar à compreensão de qualquer fenômeno social, as relações contraídas e elaboradas pelos indivíduos acerca dessa produção também a determinarão e serão determinadas por ela, em uma relação dialética. Em congruência com essa premissa e com os autores que servirão de base às conclusões alcançadas, utiliza-se do método materialista histórico e dialético no processo investigativo, em suas formulações mais essenciais, em especial a partir daquelas elaboradas por Marx e Engels (1845-46/2009) em *A Ideologia Alemã*, por Marx (1859/1982) no seu prefácio em *Para a Crítica da Economia Política* e por Engels (1888/2012) em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*. Por meio do método adotado e da investigação de seus pressupostos, alcançamos a categoria de práxis também como seu resultado, posto que diz respeito precisamente da relação entre o ser e o pensar, sujeito e objeto, ação e reflexão dentro da filosofia marxista. O materialismo histórico e dialético apresenta, de modo geral, a categoria de práxis como lastro de si mesmo e é o que buscamos demonstrar logo no início do percurso investigativo

Não obstante, o método inscrito nessa pesquisa é apenas uma das questões de maior relevância que requerem resposta para que se possa falar de práxis política na psicologia, outra questão diz respeito, como observado, à própria possibilidade da política sob a lógica de produção capitalista e sua relação com o Estado.

Como posição política e teórica admitida desde antes da investigação, é necessário que deixe registrado, o Estado, mesmo em suas concepções mais democráticas e universais, sob o capitalismo, é compreendido como um Estado capitalista. Isto é, embora exista o debate quanto ao grau em que o fenômeno se registra, o Estado, para o marxismo, não é neutro no contexto da luta de classes desde o início de existência enquanto instituição social (MARX; ENGELS, 1845-46/2009). Ademais, seguiu-se aqui, a linha política adotada por Engels (1878/2015) em *anti-Dühring* e que depois será ampliada por Lênin (1917/1987) em *O Estado e a Revolução*, o estado moderno como o conhecemos é uma formação capitalista

empenhada na reprodução do capital e possui sua validade junto a esse modo de produção. Válido destacar, também, como será exposto na dissertação, esse posicionamento aparece, de modo geral, nas obras marxianas desde sua juventude às obras de maturidade, ainda que seja qualificado de maneiras diversas durante a produção teórica do autor. Mas, em síntese, compreendo que

o Estado moderno, por sua vez, é apenas a organização que a sociedade burguesa monta para sustentar as condições exteriores gerais do modo de produção capitalista contra ataques tanto dos trabalhadores como de capitalista individuais. O Estado moderno, *qualquer que seja sua forma*, é, portanto, uma máquina essencialmente capitalista, é o Estado dos capitalistas, é o capitalista global ideal. Quanto maior é o número de forças produtivas que ele assume como sua propriedade, mais ele se torna um capitalista global real, maior é o número de cidadãos do Estado que ele espolia. Os trabalhadores permanecem trabalhadores assalariados, proletários. A relação com o capital não é revogada; ao contrário, é levada ao extremo. Só que, chegando ao extremo, ela sofre uma reversão. A propriedade estatal das forças produtivas não é a solução do conflito, mas abriga em si o meio formal, o manejo da solução. (ENGELS, 1878/2015, pp. 314-315)

Portanto, o Estado moderno, seguindo os ditames da produção capitalista, estaria condicionado a reproduzir sua lógica de maneira direta ou indireta, sendo utilizado pela classe trabalhadora conforme estratégia na luta de classes.

Porém, com o advento da modernidade, na dissolução feudal e início de relações sociais “livres” de trocas voluntárias, a questão do Estado tomou uma grande centralidade no debate político, sendo creditada até – ao contrário do que propõe Engels (1878/2015) acima – como possível de conter em si a solução para as mazelas sociais existentes. Esse pensamento representa um posicionamento específico dos teóricos burgueses que viam, no enveredamento capitalista da sociedade, a possibilidade de resolução de seus problemas políticos. Para expressar essa linha de pensamento burguês como antecessora da crítica e superação marxiana, investigou-se na dissertação o pensamento de um dos principais – e melhores – filósofos que a burguesia pôde oferecer, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Em especial, fora utilizada a obra *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1820/1997), na qual o autor se ocupa precisamente da cisão moderna entre os indivíduos particulares e sua solução na universalidade do Estado.

De modo geral, pôde-se observar que o debate teórico da psicologia sobre sua atuação política não se separou tanto da grande questão da filosofia alemã discutida por Hegel, Marx e Engels e exposta no segundo capítulo de nossa

dissertação. Ainda que, por meio de uma rica trajetória de luta e resistência, a psicologia possa ter definido um determinado caminho político na luta de classes, seu papel em relação ao Estado continua aberto a disputas, em especial se considerarmos sua inserção na política pública brasileira e nosso contexto dentro do capitalismo mundial.

Passando por diversos ciclos da psicologia no Brasil, com o apoio de trabalhos como de Netto (1991), Yamamoto (2007), Lacerda Júnior (2013), Carvalho (2014), Boechat (2017), entre diversos outros, observamos que uma das maiores expressões políticas da psicologia dentro de sua atuação na formação socioeconômica brasileira se deu com sua resistência ao regime de ditadura empresarial-militar instaurada no país de 1964-1985 e proposição de alternativas, então, da psicologia dominante importada principalmente dos Estados Unidos e Europa. Esse movimento culminou com a elaboração da categoria de *compromisso social* que passou a nortear a psicologia que desejava tomar posição frente à desigualdade social existente no país.

A partir desse momento, tratamos de teoricamente verificar se o desenvolvimento da psicologia sob o compromisso social poderia garantir um efetivo alinhamento às classes exploradas na luta de classes e na política de modo geral no Brasil, buscando expressões que estivessem em acordo com o debate marxista da práxis política levantado até então, e em acordo com proposições de uma psicologia mais crítica e revolucionária, como a proposta por Martin-Baró (1996, p. 23), que, em suas obras, constantemente exigiu uma reelaboração de práxis da psicologia. Conforma explicita,

Talvez a opção mais radical com que se defronta a psicologia centro-americana hoje esteja na alternativa entre uma acomodação a um sistema social que pessoalmente nos tem beneficiado, ou uma confrontação crítica frente a esse sistema. Em termos mais positivos, a opção reside entre aceitar, ou não, acompanhar as maiorias pobres e oprimidas em sua luta por constituir-se como povo novo em uma terra nova. Não se trata de abandonar a psicologia; trata-se de colocar o saber psicológico a serviço da construção de uma sociedade em que o bem estar dos menos não se faça sobre o mal estar dos mais, em que a realização de alguns não requeira a negação dos outros, em que o interesse de poucos não exija a desumanização de todos.

Yamamoto (2007) resume a passagem da psicologia sob o compromisso social com sua inserção e estabilização dentro do aparato estatal como a defasagem de sua atuação política efetiva, instando nossa ciência e profissão a aliar-se

novamente aos movimentos sociais construídos fora da esfera do Estado para recuperar sua efetividade enquanto uma psicologia verdadeiramente crítica e transformadora, para além do compromisso social.

Nesse esteio, na possibilidade das considerações finais, ao verificar os problemas que a categoria de compromisso social possuiu e possui para a efetiva prática do psicólogo, utilizamos a categoria anteriormente elaborada da práxis política para o marxismo para propor uma nova possibilidade de norte para nossa ciência e profissão, na construção de uma crítica revolucionária que seja capaz de, realmente, efetivar-se no Brasil.

Dessa maneira desenhou-se, em linhas gerais, o trajeto realizado pela presente pesquisa, que, tendo noção das limitações do espaço acadêmico disposto, tanto qualitativa quanto quantitativamente, possuiu como objetivo central o levantamento teórico suficiente para subsidiar futuras pesquisas que desejem analisar a política na psicologia brasileira a partir dos marcos da teoria marxista e de seu compromisso invariável com a transformação social da realidade capitalista.

Mesmo que composta por três momentos bastante diversos, há uma linha central que guiou e que pôde ser percebida à conclusão da pesquisa: o debate acerca da política na psicologia e no marxismo requer categorias de análise que foram profundamente bem elaboradas por aqueles que nos antecederam, porém requerem atualizações e, mais, requerem o olhar capaz de aliar críticas políticas e filosóficas às realidades socioeconômicas diversas daquelas que as gerou. Isto é, não é necessário apenas resgatar toda potencialidade da crítica marxiana e marxista à política burguesa de modo geral, mas é necessário inseri-la no contexto brasileiro e, também, utilizá-la em acordo com as possibilidades da compreensão socioeconômica do funcionamento de nossas relações sociais.

Expusemos, por fim, e em síntese, três momentos expressos em três capítulos na presente dissertação, que se determinam mutuamente e potencializam a discussão em cada uma de suas partes. Inicialmente, construiu-se um arcabouço teórico sobre a categoria de práxis para o marxismo, considerando as implicações dessa categoria junto ao método do materialismo histórico e dialético.

Em seguida, foi realizado uma breve análise das elaborações hegelianas e marxianas sobre a política moderna, com intuito de desvelar a potencialidade do marxismo na compreensão da esfera política da vida do ser social e, a partir disso, verificar sua possibilidade de aplicação sob a lógica da práxis anteriormente

elaborada.

Por fim, no último momento formal, realizou-se uma breve investigação do desenvolvimento da psicologia no Brasil e sua relação com nossos ciclos socioeconômicos para, sob a categoria de práxis política em síntese dos capítulos anteriores, verificar o local que a psicologia ocupa nas relações sociais brasileiras e suas possibilidades de efetivamente colaborar na luta de classes e na transformação social.

2 PRÁXIS E PESQUISA: A INTENCIONALIDADE DO MÉTODO

*Como todo o real
é espesso.
Aquele rio
é espesso e real.
Como uma maçã
é espessa.
Como um cachorro
é mais espesso do que uma maçã.
Como é mais espesso
o sangue do cachorro
do que o próprio cachorro.
Como é mais espesso
um homem
do que o sangue de um cachorro.
Como é muito mais espesso
o sangue de um homem
do que o sonho de um homem.*

Cão sem Plumas

(João Cabral de Melo Neto)

Habitualmente, verifica-se que o primeiro capítulo de uma dissertação procura deter-se sobre o método empregado no percurso investigativo da pesquisa e seus pressupostos, bem como sobre o estado da arte do objeto examinado de acordo com os parâmetros da literatura científica disponível e selecionada pelo pesquisador em sua trajetória, também a ser justificada. Não se furtará a esse exemplo o capítulo que aqui segue. Todavia, antes, vale destacar que o que se entende por método e o próprio arcabouço teórico disponível para o objeto confundir-se-ão nessa sequência. Primeiro, porque o objeto da pesquisa sofre importantes alterações de acordo com o método utilizado; segundo, porque, concomitantemente, o método é determinado pelo objeto selecionado, posto que seja uma determinação da mediação entre o sujeito (que pesquisa) e o seu objeto (mundo circundante). De forma mais direta, neste capítulo, investigar-se-á definições conceituais que se determinam mutuamente – na teoria ou prática – entre o método do materialismo histórico e dialético e a práxis como atividade objetiva socialmente determinada a partir – principalmente – das obras *Filosofia da Práxis* de Adolfo Sánchez Vázquez (2011) e *Dialética do Concreto* de Karel Kosik (2002).

Como o objetivo central da dissertação consiste em definir e debater a importância do conceito de *práxis política* para o marxismo e para a Psicologia, antes que se adentre no território político propriamente dito, é necessário verificar de qual práxis se fala quando se emprega seu uso no campo marxista, determinada

pelo materialismo histórico e dialético. Esse capítulo versará essencialmente, sobre a definição de práxis enquanto categoria no campo marxista.

Toda exposição teórica de um objeto de pesquisa, quando embasada por pressupostos do método marxista, deve objetivar a reprodução ideal do desenvolvimento real presente no movimento do objeto selecionado. Conforme se demonstrará no progresso da exposição, para uma síntese essencial do conceito de práxis política, investigar-se-á, antes, as determinações de sua materialidade histórica e metodológica de modo a assegurar fidedignidade à própria construção de seu modelo teórico de sua existência real na prática efetiva da vida humana. Conforme Kosik (2002),

Na investigação o início é arbitrário enquanto a exposição é *explicitação da coisa* justamente porque a apresenta no seu desenvolvimento e na sua evolução *interna e necessária*. Aqui um início verdadeiramente autêntico é um início necessário a partir do qual se desenvolvem *necessariamente* as demais determinações. (p. 38 – grifos do autor).

De acordo com Vázquez (2011, p. 25), “O marxismo é, acima de tudo – continuamos pensando – uma filosofia da práxis e não uma práxis da filosofia”. A investigação acerca dessa categoria, então, não somente requer um rigor expositivo para a pesquisa enquanto totalidade própria, mas também adequação a uma tradição de pensamento e prática – o marxismo – que possui nela um dos pontos centrais da elaboração de seu método e continuação enquanto produto do conhecimento; e todo produto do conhecimento é uma expressão ideal de relações sociais material e historicamente situadas.

Dessa maneira, optou-se por realizar a investigação e exposição dos pressupostos do método não apenas como preâmbulo introdutório à pesquisa, mas, sim, como parte constituinte do resultado próprio da investigação, pois a categoria de práxis está necessariamente imbricada à concepção filosófica imanente ao método de pesquisa, de sua expressão mais geral à mais específica. A práxis, como objeto de estudo, representa, em termos bastante introdutórios e gerais, a mediação entre o sujeito e seu objeto, entre o indivíduo e o ambiente que o circunda, entre uma determinada sociedade e sua própria progressão histórica, em sua forma elementar de atividade social objetivo-criadora. Assim, os pressupostos do materialismo filosófico e da lógica dialética que, sob a forma de pressupostos ontológicos, epistemológicos e metodológicos, determinarão o conteúdo e a forma

do sujeito e do objeto que serão mediados pela práxis, também determinarão o conteúdo e a forma da própria práxis que ocorre como mediação desses termos. Pois, ainda que condicionado a uma miríade de mediações suplementares, “Para o marxismo, o lógico (movimento do pensamento) é o reflexo do histórico (movimento de fenômenos da realidade objetiva)” (KOPNIN, 1978, p. 84).

A práxis política, desse modo, apresenta-se nessa dissertação como objeto que está situado na materialidade do real e terá sua reprodução teórica de acordo com o movimento próprio de seu desenvolvimento. Caminhar-se-á partindo da definição de práxis enquanto abstração inicial em direção à sua síntese mais concreta sob a forma de práxis política. Pois, “A dialética *não é o método da redução: é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade* é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico. (KOSIK, 2002, p. 39 – grifos do autor). Em síntese, nas palavras de Marx (1867/2013):

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar de matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori. (p. 90)

Todavia, para que seja possível a exposição adequada desse objeto (e da própria pesquisa) é impreterível que se detenha, primeiramente, na investigação das definições do método adotado, o materialismo histórico e dialético, e em sua relação com a categoria de práxis.

2.1 EM TORNO DO MÉTODO: MATERIALISMO HISTÓRICO E DIALÉTICO

Por método, entende-se “um meio de atividade do homem em que se unem num todo as leis objetivas interpretadas com o fim voltado para a apreensão do objeto e sua transformação” (KOPNIN, 1978, p. 96). Como abstração preliminar, pode-se referir ao método como o caminho, o instrumento, os passos selecionados para a investigação e obtenção de determinado conhecimento. Nessa concepção mais geral, observa-se o método como a mediação entre o pesquisador (sujeito) e o

conhecimento (objeto), de maneira a caracterizar uma configuração externa adequada para o encaminhamento de um polo a outro dessa relação. Assim, o método, em sua acepção genérica, não aparece imediatamente como algo inerente ao processo de conhecimento, mas, sim, como uma condição externa à relação sujeito/objeto na ciência. Como aparece mesmo em Kopnin (1978):

O método é um meio de obtenção de determinados resultados no conhecimento e na prática. Todo método compreende o conhecimento das leis objetivas. As leis interpretadas constituem o aspecto objetivo do método, sendo o subjetivo formado pelos recursos de pesquisa e transformação dos fenômenos, recursos esses que surgem com base naquelas leis. Por si mesmas, as leis objetivas não constituem o método; tornam-se método os procedimentos que nelas se baseiam e servem para a sucessiva interpretação e transformação da realidade, para a obtenção de novos resultados (p. 91).

O materialismo histórico e dialético, porém, não pode ser apreendido nessa definição mais geral de método como um simples instrumento. Para o método empregado, o movimento de reprodução ideal do objeto consiste, com efeito, em se livrar de opiniões pré-formuladas sobre ele, penetrando-o, de modo a trazer à consciência o trabalho da própria lógica do objeto específico (CHAGAS, 2011). Por conseguinte, para alcançar o nível de reprodução da lógica inerente ao objeto investigado, torna-se necessário admitir os pressupostos acerca do movimento próprio da realidade em que o pesquisador está inserido. Como supracitado, referir-se ao método marxista significa aceitar seus postulados metodológicos, epistemológicos e ontológicos, ainda que em graus diversos, de acordo com as vertentes do conhecimento derivadas desse entendimento sócio-histórico de mundo. De modo geral, a referência ao método situa o pesquisador e seu objeto dentro das posições epistemológicas adotadas durante a pesquisa e que serão imbricadas ao seu próprio desenvolvimento.

Para o marxismo – de forma geral¹ –, o método do materialismo histórico e dialético é apreendido a partir dos preceitos filosóficos de interpretação (e atuação)

¹ Refere-se aqui, nesse momento da dissertação, ao marxismo em suas mais diversas dimensões de atuação e concepção do mundo e do próprio marxismo. Desde as obras de Marx e Engels, o marxismo como um campo de produção do conhecimento possui disputas externas e embates internos quanto à sua constituição em relação com o método marxiano e sua validade, obtendo diversas especificações (ou adjetivações) com o desenrolar do movimento próprio da produção intelectual e da luta proletária como um todo. Algumas das principais vertentes contemporâneas desses campos epistemológicos são reconhecidas como: Marxismo Ocidental, Marxismo Oriental, Marxismo Ortodoxo e Heterodoxo, NeoMarxismo; entre diversas outras. Para introdução e mais

sobre a realidade presentes em Karl H. Marx [1818 – 1883]² e Friedrich Engels [1820 – 1895]³ no conjunto de suas obras.

Há, porém, uma complexidade na compreensão do método em Marx, segundo Germer (2003), a ausência de uma obra marxiana que explicitasse e definisse de modo completo e inequívoco o método do qual se utilizava. É inegável que, no conjunto de sua obra, o tema do método e de suas concepções filosóficas faça-se sempre presente, explícita ou implicitamente, principalmente em sua produção de “juventude”⁴. A partir dessa concepção e, tendo em vista a controvérsia presente no marxismo acerca da continuidade/ruptura do pensamento do autor alemão durante sua trajetória de vida⁵, destaca-se que há uma evolução teórica no pensamento marxiano ao longo de suas obras, e em sua totalidade é possível a

informações acerca do desenvolvimento das diversas correntes componentes do marxismo – principalmente a partir de 1914 –, recomenda-se a leitura de “O Marxismo Ocidental” de Domenico Losurdo (2018) e “Considerações sobre o Marxismo Ocidental/Nas Trilhas do Materialismo Histórico” de Perry Anderson (2004).

² Embora não seja possível nos limites dessa apresentação adentrar na biografia de Marx, mesmo que brevemente, recomenda-se ao leitor os seguintes textos para a contextualização da vida de Marx: *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841* de Michael Heinrich (2018); “Apresentação” de Mario Duayer (2011) em “Grundrisse” (MARX, 1857-58/2011); “Apresentação” de Jacob Gorender (2013) em “O Capital” (MARX, 1867/2013); e “Apresentação: Marx em Paris” de José Paulo Netto (2015a) em “Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844” (MARX, 1844/2015).

³ Também para contextualizar a produção de Engels, sua própria relação com Marx e participação em seus escritos, recomenda-se ao leitor alguns textos introdutórios: “Apresentação: Marx em Paris” de José Paulo Netto (2015a) em “Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844” (MARX, 1844/2015); “Apresentação” de José Paulo Netto (2005) em “A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra” (ENGELS, 1845/2010); e “Apresentação” de José Paulo Netto (2015) em “Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring” (ENGELS, 1878/2015). Utilizada como referência para essa síntese, também, a icônica, em qualidade e densidade, obra “Friedrich Engels: uma biografia” de Gustav Mayer (1979).

⁴ Como será afirmado em sequência, há no debate marxista até os dias de hoje um questionamento sobre a validade e importância das obras de Marx escritas em sua juventude, em especial nos de 1843-1846, nas quais o autor debatia com a filosofia alemã – principalmente Hegel – e iniciava sua caminhada de crítica à sociedade burguesa e à economia política como campo do saber à época. Utiliza-se aspas na expressão por se desconsiderar a ruptura entre as obras marxianas de juventude e maturidade ou negar a importância das obras escritas nesse período, em especial *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843); *Sobre a Questão Judaica* (1843); *Cadernos de Paris* (1844); *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) e *A Ideologia Alemã* (escrito com Engels em 1845-1846). Como afirma Netto (2015a): “Realizada a inflexão ocorrente em 1844-1846, o objeto da teoria marxiana se configura com nitidez: a sociedade burguesa, erguida sobre a dominância do modo de produção capitalista. Ao longo dos anos seguintes, até 1857-1858 (quando os *Grundrisse* são redigidos), a pesquisa de Marx afinará e calibrará a abordagem teórico-metodológica para o enfrentamento do seu objeto (...). Neste trânsito de Marx da Filosofia à crítica da Economia Política, toda a sua vida, a sua energia e o seu talento serão direcionados para alcançar a reprodução ideal do movimento real do objeto que investiga, visando à sua transformação revolucionária” (p. 105 – grifos do autor).

⁵ A questão da validade das obras de juventude de Marx em comparação com as suas obras cronologicamente posteriores de maior “maturidade científica” [principalmente *Grundrisse* (1857-1858), *Para a Crítica da Economia Política* (1859) e *O Capital* (1867)] pode ser conferida, ainda que do ponto de vista de apenas um de seus representantes, em Althusser (1999), *A Querela do Humanismo* de 1967.

compreensão de seu método desde o início da produção teórica na juventude até seus últimos escritos, sem rompimentos radicais.

Como explicita Vázquez (2011), “Em nossa opinião, não se poderia descartar um trabalho em relação ao outro, realizando-se um corte radical entre eles, mas, sim, considerá-los como fases de um processo, simultaneamente contínuo e descontínuo” (p. 117). Sem desconsiderar a problemática da definição precisa do método na obra de Marx, opta-se aqui por assegurar que as contribuições presentes em cada texto sejam devidamente utilizadas em seu movimento de desenvolvimento próprio. Mészáros (1970/2006), ao abordar a presença da categoria *alienação* na obra marxiana, auxilia na compreensão da questão. Segundo o autor húngaro, as obras de juventude de Marx (culminadas em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*) compreendem a elaboração de conceitos que constituem um sistema *in statu nascendi*, utilizado – direta ou indiretamente – a partir de então pelo resto de seu percurso teórico. Isto é, há, segundo essa concepção, uma evolução no pensamento e no método marxiano em um sistema de avanços e retrocessos, entretanto sem haver efetivamente uma ruptura na ordenação geral do tema em sua obra.

Germer (2003), ao expor a questão do método em Marx, destaca, principalmente, a riqueza das obras de juventude do autor (na década de 1840) no concernente à passagem da crítica à filosofia especulativa hegeliana para introdução da economia política e da dialética materialista⁶. Deve-se conferir relevância, segundo Germer (2003), às obras: *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (de 1843/1844)⁷; *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (MARX, 1844/2015); *A Ideologia Alemã* (MARX; ENGELS, 1845-46/2009); *Teses sobre Feuerbach*⁸ (MARX, 1845-46/2009); *A Sagrada Família* (MARX; ENGELS, 1844/2011); e *Miséria da Filosofia* (MARX, 1847/2017).

Chagas (2011), por sua vez, ao analisar a concepção de método em Marx, refaz o percurso metodológico do autor alemão em sua cronologia, indicando as principais contribuições de cada fase de seu pensamento para esse tema central ao

⁶ Novamente, os conceitos filosóficos destacados serão explicitados em seguida.

⁷ Na presente dissertação, utiliza-se a edição *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* de Marx (1843/2013), cuja *Introdução* – escrita posteriormente (1844) – figura como apêndice.

⁸ Na presente dissertação, as *Teses sobre Feuerbach* de Marx (1845-46/2009) são utilizadas a partir de um apêndice de Marx e Engels (1845-46/2009). Tais obras são distintas ainda que possuam cronologia e conteúdo próximo.

debate. Além das obras já destacadas, Chagas (2011) confere relevância também às obras marxianas “de maturidade” em relação ao método, como os *Grundrisse*⁹ (MARX, 1857-58/2011); *Para a Crítica da Economia Política*¹⁰ (MARX, 1859/1982) e *O Capital*¹¹ (MARX, 1867/2013).

Afora as obras marxianas ou produzidas em colaboração direta com Marx, são referências à questão do método e foram amplamente utilizadas nessa dissertação duas produções engelsianas, a saber: o artigo *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (ENGELS, 1888/2012) e o livro *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring* (ENGELS, 1878/2015).

Esse arcabouço teórico e suas contribuições subseqüentes possuem grande importância para a explicitação do método como um sistema sustentável de unidade entre lógica, ontologia e teoria do conhecimento (RANIERI, 1997/1998), em referência ao objeto exposto nesse primeiro capítulo, a práxis como categoria marxista de mediação no real. Dessa forma, a síntese de Marx sobre seu método figura como a elaboração melhor desenvolvida acerca do tema nos textos dos pensadores alemães, e aponta a direção que essa exposição deverá seguir:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência (MARX, 1859/1982, p. 25).

Didaticamente, para que essa síntese possa ser adequadamente apreendida e utilizada na presente pesquisa, torna-se necessário que seja apresentada por

⁹ Os *Grundrisse* constituem os manuscritos de Marx para a elaboração d'*O Capital*, posteriormente compilados e lançados como obra.

¹⁰ Cabe o destaque, também, que a Introdução da obra de 1859 – *Para a Crítica da Economia Política* (MARX, 1859/1982) – possui uma seção específica sobre o método da Economia Política, seção que figurará posteriormente também na publicação dos *Grundrisse*. No entanto, no *Prefácio* dessa obra, está a principal síntese oferecida diretamente por Marx em relação a seu método.

¹¹ “No continente europeu, *O capital* costuma ser chamado de ‘a Bíblia da classe trabalhadora’.” – reconheceu Engels em seu prefácio à edição inglesa da obra, Cf. MARX, *O Capital* (1867/2013).

partes, de acordo com os pressupostos que estão contidos em sua exposição e embasam essa investigação.

2.1.1 Da terra aos céus, o materialismo filosófico

O exame da categoria práxis (adjetivada em sua forma política) para a presente pesquisa requer, além de um posicionamento sobre a base filosófica que a sustenta, uma investigação verdadeira sobre seus pressupostos, posto que, ao atuar conforme determinada práxis, investiga-se o sujeito que atua e a realidade sobre a qual atuará, na relação mediada pela práxis.

O materialismo histórico e dialético, conforme seu desenvolvimento em Marx e Engels, que será base à explicação teórica aqui empreendida, por sua própria concepção de mundo e de história, não admite que se utilize suas “fórmulas” como simples abstrações. Ao contrário, tem-se como fundamental a contextualização e historicização da própria elaboração do método para que sua explicação possua coerência suficiente para utilização. E, para tal tarefa, opta-se – mesmo que em nível de abstração inicial – por um contorno da explicitação do método do materialismo histórico e dialético como um todo e centralize-se o foco na filosofia materialista para, então, abordar a lógica dialética propriamente. Ainda que, segundo Lefebvre e Guterman (2018), “A dialética só se mantém como dialética se não deixa de fora dela o materialismo, quando se une a ele” (p. 29).

O materialismo filosófico, em linhas gerais, compreende uma tradição filosófica que – em graus e qualidades diversas – pressupõe, no real, a primazia ontológica da matéria (PASQUALINI, 2010) em relação à ideia, o que expressa que:

Esse termo designa, em geral toda doutrina que atribua causalidade apenas à matéria. Em todas as suas formas historicamente identificáveis (em que esse termo não seja empregado com fins polêmicos), o M. [materialismo] consiste em afirmar que a única causa das coisas é a matéria (ABBGNANO, 2007, p. 649)

Para essa concepção filosófica, bem como para Marx e Engels, parte-se do princípio de que a realidade e todos os seus fenômenos constituintes são materiais ou determinados primordialmente pela dimensão material.

Germer (2008), corrobora que, para o materialismo filosófico, a realidade material é a única existente, nada havendo além dela; assim, admite-se que a

realidade pode ser conhecida em sua plenitude. Ademais, “Neste sentido o materialismo filosófico opõe-se radicalmente ao idealismo filosófico, que é a expressão filosófica das crenças religiosas, para as quais a realidade material é apenas uma projeção imperfeita de uma realidade ideal inatingível pelo ser humano” (GERMER, 2008, p. 26).

O idealismo filosófico, por sua vez, é a corrente filosófica que, também em graus e qualidades diversas, confere a total ou parcial primazia ontológica da realidade ou do conhecimento à dimensão espiritual ou da consciência/das ideias. Segundo Bhaskar (2001),

O idealismo metafísico vê a realidade como constituída, ou dependente, do espírito (finito ou infinito) ou de idéias (particulares ou transcendentais); o idealismo histórico entende as idéias ou a consciência como agentes fundamentais ou únicos da transformação histórica; o idealismo ético projeta um estado empiricamente infundado (“superior” ou “melhor”) como uma maneira de julgar ou racionalizar a ação (p. 183).

Dessa forma, afirmar que o materialismo filosófico se opõe ao idealismo filosófico significa reconhecer o ponto fulcral da diferenciação entre as correntes filosóficas em sua apreensão da realidade. Vale destacar, a oposição entre as posições acima não significa imediatamente sua incompatibilidade dentro do campo do conhecimento humano, posto que, como se verá a seguir, suas lógicas e contribuições ao conhecimento podem ser negadas e incorporadas em acepções superiores, que são capazes de justificar e apreender mais fielmente a realidade em seu movimento.

A importância da distinção do método marxiano a partir de sua determinação no materialismo filosófico advém do posicionamento das correntes filosóficas e seus pressupostos (em especial, o materialismo e o idealismo), que respondem a uma questão sempre presente na busca do conhecimento humano, a saber, a interpolação sujeito-objeto (MONTEIRO, 2015). Em Marx, é a partir da superação de duas correntes filosóficas importantes (denominadas de materialismo vulgar e idealismo especulativo) que a relação entre sujeito e objeto adquirirá contornos mais concretos por meio de sua própria teoria e método. Porém, antes de adentrar na posição teórica marxiana, convém uma breve explicitação de como surgiram e o que significam essas duas correntes filosóficas a serem superadas pelo materialismo dialético.

O materialismo vulgar (aqui, em contraposição ao materialismo dialético) é denominado dessa maneira “pela rigidez dogmática de suas categorias; pela incompreensão da dialética; pela preponderância da matéria sobre o pensamento” (DA MATA, 2014, p. 129). Muitas vezes creditado a Marx diversamente de sua concepção filosófica, o materialismo vulgar cria uma determinação externa à atividade humana e retira dela seu próprio movimento e autonomia, relegando-a somente a uma posição *passiva* de prescrição mecânica e formalmente¹² lógica. “O problema com a concepção vulgar do materialismo – conforme Da Mata (2014, p. 129) – é considerar que tudo que existe é, fundamentalmente, matéria e, por isso, toda realidade reduz-se a aspectos dessa matéria, particularmente os seres humanos, que seriam meras funções mecânicas dela”. Essa tradição filosófica é composta principalmente pelos filósofos iluministas¹³ e pelos empiristas¹⁴ (DA MATA, 2014).

Trata-se, portanto, em Marx, de superar a tradição filosófica do materialismo vulgar, que concebe o mundo como simples agente externo ao sujeito, porém sem descartar seus avanços enquanto reflexão acerca da realidade. Isto é, sem reduzir *objetivamente* a realidade a um invólucro estático que determina a atuação e compreensão do indivíduo sem que esse possua um papel ativo na apropriação e transformação de seu próprio mundo – um importante passo nessa direção

¹² Em *forma* determinada.

¹³ “Linha filosófica caracterizada pelo empenho em estender a razão como crítica e guia a todos os campos da experiência humana. (...) O I. [iluminismo] compreende três aspectos diferentes e conexos: 1º extensão da crítica a toda e qualquer crença e conhecimento, sem exceção; 2º realização de um conhecimento que, por estar aberto à crítica, inclua e organize os instrumentos para sua própria correção; 3º uso efetivo, em todos os campos, do conhecimento assim atingido, com o fim de melhorar a vida privada e social dos homens. Esses três aspectos, ou melhor, compromissos fundamentais, constituem um dos modos recorrentes de entender e praticar a filosofia, cuja expressão já se encontra no período clássico da Grécia antiga”. (ABBAGNANO, 2007, pp. 534-535). Segundo Da Mata (2014), são expoentes dessa corrente os pensadores: Diderot, Voltaire, Rousseau e D’Alembert.

¹⁴ “Corrente filosófica para a qual a experiência é critério ou norma da verdade, (...). Em geral, essa corrente caracteriza-se pelo seguinte: 1º negação do caráter absoluto da verdade ou, ao menos, da verdade acessível ao homem; 2º reconhecimento de que toda verdade pode e deve ser posta à prova, logo eventualmente modificada, corrigida ou abandonada. Portanto o E. [empirismo] não se opõe à razão ou não a nega, a não ser quando a razão pretende estabelecer verdades necessárias, que valham em absoluto, de tal forma que seria inútil ou contraditório submetê-las a controle.” (ABBAGNANO, 2007, p. 326). Da Mata (2014) aponta como principais pensadores empiristas: Locke, Hume, Berkeley e Stuart Mill. Destaca-se aqui também Bacon: “A experiência e a indução são o método seguro de formação de conceitos. O lado forte das teorias lógicas de Bacon está na ênfase dada ao papel da experiência, da observação, do experimento. Ele converte o empírico na premissa primeira e principal da dedução. O sensualismo materialista serve de base teórico-cognitiva à sua lógica. No entanto há na lógica de Bacon a marca da metafísica.” (KOPNIN, 1978, p. 70).

anteriormente a Marx fora realizado pelo filósofo Ludwig Feuerbach, como se destacará posteriormente. Como em Kosik (2002), acerca do materialismo anterior à concepção dialética,

Nesta concepção o novo se apresenta como algo externo, que se anexa num segundo tempo, à realidade material. A matéria está em movimento mas não tem a qualidade da negatividade. Só uma concepção da matéria que na própria matéria descubra a negatividade, e, por conseguinte, a capacidade de produzir novas qualidades e graus de evolução superiores, proporciona a possibilidade de explicar materialisticamente o novo como uma qualidade do mundo material (p. 35)

A crítica marxiana à tradição filosófica do materialismo mecanicista (vulgar) baseia-se na perspectiva de que até então se operava com um real, com um objeto, com uma realidade objetiva que seria diversa do sujeito, mesmo como seu oposto, em vez de considerar subjetivamente – isto é, em relação ao sujeito da relação – a realidade como produto da atividade humana (VÁZQUEZ, 2011) em movimento. Evidentemente, explicita Da Mata (2014), Marx deve à tradição filosófica os fundamentos do seu materialismo, mas rejeita energicamente suas limitações. Precisamente em função da superação metodológica do materialismo vulgar é possível ao arcabouço marxiano a proposição de uma práxis verdadeiramente revolucionária, situada em movimento com o contexto que a determina, como se verá no desenvolvimento ulterior.

A diferença fundamental pontuada aqui é a concepção dialética do materialismo, com a qual Marx refuta o materialismo vulgar que toma o ser humano como produto mecânico do meio e a consciência como reflexo ahistórico da realidade. Isto faz do materialismo marxiano algo bem diferente, que rompe com a tradição, conservando, entretanto, sua essência. (DA MATA, 2014, p. 131)

A questão da superação do materialismo vulgar possui seu ponto de rompimento mais explícito nas “*Teses sobre Feuerbach*” de 1845¹⁵ (MARX, 1845-46/2009). Conforme reproduzido a seguir, em sua primeira Tese,

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas

¹⁵ Com alterações de Engels em 1888. Cf. MARX, K.; ENGELS F. *A Ideologia alemã*, p. 123-126, 1845-46/2009.

não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*] efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n'A *essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua formação de manifestação judaica-suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica.” (MARX, 1845-46/2009, p. 123 – grifos do autor)

Com efeito, a superação dos dois momentos supracitados em Marx (2009a) – a saber, o materialismo *contemplativo* e o idealismo *ativo* – é uma importante etapa para que o método de Marx e Engels revele toda sua potência no entendimento e transformação da realidade (explicitando de modo fulcral o papel da práxis nesse contexto). Todavia, não haveria coerência e nem efetividade na contribuição teórica marx-engelsiana se não houvessem incorporado esses momentos e os refutado, conservando suas contribuições naquilo que correspondia a reprodução ideal do movimento material da realidade. Para essa superação, foram fundamentais as concepções filosóficas elaboradas por Hegel – com seu idealismo objetivo, capaz de atribuir movimento à lógica da realidade – e Feuerbach – com seu avanço rumo ao materialismo em apropriação do idealismo hegeliano.

2.1.2 As formas gerais do movimento, a lógica dialética.

Georg F. W. Hegel (1770 – 1831) fora um eminente pensador alemão. Segundo Da Mata (2014), “em sua vasta obra explorou, nos mais diversos aspectos e com profundidade a dialética, tornando-se referência para quem quer que procura a filosofia, desde o século XIX até os nossos dias. É um grande influenciador do método marxiano” (p. 19). Possui fundamental importância não apenas pela riqueza e complexidade de seu pensamento, mas também por despontar como um importante crítico do idealismo kantiano¹⁶, ainda que no seio do próprio idealismo filosófico (MONTEIRO, 2015).

¹⁶ “A obra do filósofo alemão Immanuel Kant (1724 – 1804) é fundamental para a compreensão tanto da moderna teoria do conhecimento como da moderna teoria social. Na teoria do conhecimento, a obra de Kant realizou uma síntese de elementos do racionalismo e do empirismo por meio da qual se tornou possível sustentar a objetividade dos juízos científicos e do senso comum e rejeitar a especulação metafísica. A formação dos juízos objetivos exige a aplicação de conceitos

Conforme Fetscher (2001), a filosofia hegeliana fora importante para Marx sob dois aspectos principais: 1) pela influência das críticas de Hegel à Kant e pela sua filosofia da história; 2) pela aplicação do método dialético de Hegel em sua forma mais abrangente – a presente em *Ciência da Lógica*, para demonstrar e criticar a estrutura dinâmica do modo de produção capitalista.

Em Kant, o ser humano nunca seria capaz de apreender a realidade em sua totalidade e objetividade, pois a contradição, para ele, emanaria subjetivamente da consciência (como uma limitação desta) no processo cognoscível da realidade (MONTEIRO, 2015). O idealismo kantiano, portanto, admite a existência de um objeto “em-si”, independente do sujeito. Todavia, não credita ao sujeito a capacidade e possibilidade de conhecê-lo em sua totalidade, mantendo o conhecimento, necessariamente, no nível da aparência.

Hegel, no entanto, coloca o conhecimento da totalidade como uma possibilidade ao sujeito como em um movimento do ser que parte para alcançar a Ideia – sua totalidade –, por meio de uma série de categorias. Vázquez (2011) explicita,

Hegel pensa, ao contrário, que o conhecimento do Absoluto – ou conhecimento que este tem de si – é um processo, no qual não existe um abismo intransponível entre a consciência comum e a consciência filosófica, e no decorrer do qual a consciência se eleva do nível mais baixo – a certeza sensível – até o Saber Absoluto (p. 67).

Procurando explicar e desenvolver o processo pelo qual a consciência poderia alcançar a essência das coisas e de si, Hegel lega ao pensamento filosófico uma contribuição imprescindível. Coloca o conhecimento do sujeito e seus objetos em movimento a partir de sua negatividade e reconhece, assim, a possibilidade de que esses polos deixem de estar em uma relação intransponível, mas, sim, que só existam em sua relação encaminhados (e encaminhando-se) à identidade absoluta. Isto é, em linhas gerais, uma das principais contribuições hegelianas ao pensamento idealista e à dialética materialista.

fundamentais ou ‘categorias’ e de ‘formas de intuição’ (espaço e tempo) ao conteúdo de uma possível experiência sensorial. O espírito dá uma contribuição ativa organizando o conhecimento, mas cai numa contradição insolúvel quando vai além das fronteiras da experiência sensorial possível. Segue-se disso, contudo, que o mundo de que temos conhecimento é o mundo dos objetos da experiência possível: o mundo dos fenômenos (*phenomena*), que é distinto das coisas tais como são ‘em si mesmas’ e independentemente das faculdades cognitivas humanas.” (BENTON, 2001, p. 205).

Hegel, ao reconhecer a negatividade como o movimento de um devir de qualidade superior, permite que não apenas a consciência do objeto esteja em movimento na apreensão de sua essência, mas que o próprio objeto esteja em movimento em sua negatividade e contradição, buscando a superação em um novo objeto de qualidade superior. “Ora, Hegel não se cansa de repetir (e Lênin o sublinha) que tudo o que existe é contraditório, que a dialética é objetiva, que a lógica tradicional que só confere existência ao não contraditório é insuficiente” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018, p. 26). Esse movimento, e as leis que o apreenderão e determinarão, são o cerne do que aqui se denomina lógica dialética, que nega, incorpora e supera a lógica formal¹⁷ que possuía hegemonia no processo do conhecimento filosófico até então.

Ao colocar todo real como racional¹⁸ (MONTEIRO, 2015), e ao permitir que sempre se possa encontrar na realidade aquilo que a faz estar inscrita em um devir e destinada à superação por meio da negatividade (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018), Hegel insere a revolução dentro de seu próprio sistema filosófico, ainda que se furte a reconhecer a práxis transformadora humana dentro de seus contextos na busca por essa revolução. Pois, para o pensamento hegeliano, “As contradições estão em luta e em movimento até que superem a si mesmas” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018). Como propriamente descreve Marx (1867/2013),

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e

¹⁷ Cabe aqui destacar, utilizando como base o trabalho de Mandel (1978), que a lógica formal pode ser também compreendida como lógica estática e é regida, sinteticamente, por três principais leis: lei da identidade (A igual A); lei da contradição (A é diferente de não-A, jamais se tornando iguais); e a lei do terceiro excluído (considerando A e não-A, nenhum objeto pode estar fora desse espectro). Segundo o autor, o que caracteriza a lógica formal é a orientação em colocar entre parênteses o movimento e a mudança.

¹⁸ “E assim, no curso do desenvolvimento, tudo o que um dia foi real se torna irreal, perde sua necessidade, sua razão de ser, seu caráter racional, e o posto do real que agoniza é ocupado por uma realidade nova e viável; pacificamente, se o velho é bastante razoável para resignar-se a morrer sem luta; pela força, se opõe a esta necessidade. Deste modo, a tese de Hegel se torna, pela própria dialética hegeliana, em seu reverso: tudo o que é real, dentro dos domínios da história humana, se converte, com o tempo, em irracional; o é então, por conseguinte, por seu destino, leva de antemão o gérmen do irracional; e tudo o que é racional na cabeça do homem se acha destinado a ser um dia real, por mais que hoje se choque com a aparente realidade existente. A tese de que todo o real é racional se resolve, seguindo todas as regras do método discursivo hegeliano, nesta outra: o que existe merece perecer.

E nisto, precisamente, se estribava a verdadeira significação e o caráter revolucionário da filosofia hegeliana (à qual nos limitaremos aqui como remate de todo o movimento filosófico desde Kant): em que afastava para sempre o caráter definitivo de todos os resultados do pensamento e da ação do homem.” (ENGELS, 1888/2012, p. 133-134).

consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o seu cerne racional dentro do invólucro místico (p. 91)¹⁹.

Pois, no que consistiria o “invólucro místico” presente em Hegel? Apesar de acertadamente apreender a negatividade como motor do movimento dialético – como negação, limite, transição, mediação ao início de algo novo –, seu movimento empreende dois sentidos, a saber, *ascendente* e *descendente*. “Ela está na origem do movimento *ascendente* que parte do ser para alcançar a ideia, por meio da série de categorias. De outro lado, ela está na origem do movimento *descendente* que *aliena* a ideia e a dispersa” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018, p. 36 – grifos dos autores). Isso por que, para o filósofo alemão, espírito e mundo, sujeito e objeto, se elevam constantemente a uma identidade absoluta. Em Hegel, a Ideia é uma totalidade fechada, na qual todas as contradições cessam e a identidade é, enfim, alcançada. Um dos pontos nodais do progresso da filosofia no pensamento hegeliano é superar a dicotomia entre ser e conhecimento, sujeito e objeto, embora o realize ao subordinar ambos polos à Ideia Absoluta.

A contradição observável no ser – enquanto ente abstrato –, dessa maneira, seria apenas uma *alienação* da ideia, uma diferenciação da Ideia, tornada estranha e exterior a si mesma. Destarte, Hegel dilui a barreira entre sujeito e objeto, e os coloca em movimento em sua constante negação e superação, admitindo a racionalidade – possibilidade de movimento cognoscível – dessa relação. Todavia, hipostasia esse movimento em uma idealidade, na totalidade da Ideia, fechando essa totalidade em um ciclo em si, ainda que reconheça e denote a importância da objetividade nesse processo. De acordo com Vázquez (2011), “Hegel não separa Espírito e Mundo, Sujeito e Objeto, como fazem seus precursores incapazes de elevar-se ao ponto de vista da ‘identidade absoluta’” (p. 69). Não haveria separação entre o ser e o conhecer, sujeito e objeto, portanto, pois ambos seriam graus de autoconhecimento do mesmo Espírito.

Justamente por situar a Ideia como possibilidade da identidade do sujeito e objeto, e de onde parte sua alienação, Hegel constrói – ou pretende construir –

¹⁹ Posfácio da segunda edição d’*O Capital*. Cf. MARX (1867/2013), *O Capital*, pp. 83-91. Também Giannotti (2013): “Já lembramos que uma das origens de seu [de Marx] pensamento foi a dialética do idealismo absoluto. É sintomático que durante a redação do primeiro livro d’*O Capital* ele tenha relido a *Ciência da Lógica* de Hegel.” (p. 61).

graus de determinação e superação na dialética, realizando um esforço massivo para relacionar o ser em suas determinações, adequando-as hierarquicamente. Relaciona-se, assim, a totalidade da produção e possibilidades do gênero humano enquanto totalidade histórica de relações sociais, ainda que denomine esse movimento como autoconhecer do Espírito Absoluto. A *práxis* está presente na discussão, embora não receba essa denominação em Hegel, ou mesmo a perspectiva de produção transformadora humana.

Hegel pretende construir esses graus na dialética ascendente do conceito e da objetividade. Para ele, tais graus são, ao mesmo tempo, etapas sucessivas da alienação da ideia (movimento descendente) e constituem, pois, uma hierarquia de determinações em que as mais altas contêm, superando, as mais baixas. (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018, p. 80).

Essa universalidade das categorias – subordinadas e em direção à Ideia –, a determinação e relação de seus diversos graus, garante, pois, que nada existe de absoluto e incognoscível, mas, sim, como desconhecido enquanto passagem de um grau a outro. “As leis dialéticas, leis gerais do movimento, aplicam-se a todos os graus” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018, p. 83). O “cerne racional” presente dentro do “invólucro místico” que cita Marx em *O Capital* (MARX, 1867/2013) consiste na precisão epistemológica e metodológica de verificar na materialidade do real essa múltipla determinação e as leis que regem esse movimento, não mais subordinado à Ideia, mas como movimento próprio do real na superação de suas contradições. Não obstante, Hegel traz a racionalidade como constituinte do processo do sujeito cognoscente e seu objeto, sendo o método a sistematização desse processo. “Hegel mostra o fundamento objetivo do método: o sistema de conhecimento verdadeiro, sistema que expressa o conhecimento das leis do objeto” (KOPNIN, 1978, p. 92).

Para além do próprio arcabouço teórico hegeliano, representa-se – didaticamente – a lógica dialética em um conjunto de leis que regem o movimento que, embora precisas e corretas, não possibilitam a compreensão de toda a complexidade e magnitude do avanço hegeliano para a filosofia e sua influência no método marxiano. Em Kopnin (1978), Mandel (1978) e Konder (2012) encontram-se três *leis básicas* da dialética, que podem ser resumidas em:

- 1) *Lei da Unidade e Luta de Contrários* – Kopnin (1978) aponta que ocupa posição especial dentre todas as leis da dialética, pois as demais são uma

revelação, concretização ou complementação do conteúdo dessa. Segundo Lênin (2018), “A *dialética* é a doutrina sobre como os *contrários* podem ser e são (como se tornam) *idênticos* – em que condições eles são idênticos, transformando-se uns nos outros – por que é que a razão humana não deve tomar esses contrários por mortos, rígidos, mas por vivos, condicionados, móveis, transformando-se uns nos outros” (p. 122 – grifos do autor). Em síntese, pode ser compreendida como a coexistência e mútua determinação de contrários em uma unidade, em movimento para sua superação e identidade. “Quem diz movimento diz contradição” (MANDEL, 1978, p. 119).

- 2) *Lei da Transformação das Mudanças Quantitativas em Qualitativas* – o movimento, ao admitir mudanças sem alterar sua estrutura, permanece em uma concepção *quantitativa*. A partir de certo limiar, a estrutura própria não suporta o movimento em sua quantidade e a *qualidade* da estrutura altera-se, de modo a superar sua própria contradição.
- 3) *Lei da Negação da Negação* – “Todo movimento tem tendência a produzir a negação de certos dos seus fenômenos, a transformar objetos no seu contrário (...). Mas é preciso distinguir a negação ‘pura’ e a ‘negação da negação’, quer dizer, a ultrapassagem da contradição a um nível superior, que implica, ao mesmo tempo, uma negação, uma conservação e uma elevação a um nível superior” (MANDEL, 1978, p. 120).

A despeito da grandeza conceitual e da importância na evolução do pensamento filosófico²⁰, Hegel²¹ (e seus seguidores) não poderia dispor de uma

²⁰ “Com Hegel termina, em geral, a filosofia; de um lado, porque em seu sistema se resume do modo mais grandioso toda a trajetória filosófica; e, de outra parte, porque este filósofo nos traça, ainda que inconscientemente, o caminho para sair deste labirinto dos sistemas em direção ao conhecimento positivo e real do mundo” (ENGELS, 1888/2012, p. 136).

²¹ “Independentemente, porém, da exploração ulterior do seu legado, o sistema hegeliano concluída monumentalmente a articulação da razão moderna. Na sua formulação (estruturada sobre uma riqueza categorial que só encontraria símile na obra marxiana), a centralidade da razão estava assentada em que a racionalidade do real e a realidade da razão operavam-se historicamente pelo trabalho do Espírito. Os limites da razão eram postos, precisamente, em termos históricos: o *devir* movia-os tanto quanto a razão dialética dissolvia as fronteiras colocadas pelas determinações intelectivas. A centralidade da razão (*Vernunft*) concretizava-se na sua atualização constante, que inclusive envolvia os seus ‘ardis’ – e ainda que a coruja de Minerva só alçasse seu voo ao cair da noite. No devir, a história se racionalizava com a historicização da razão (dialética). A inclusividade da razão (*Vernunft*) expressa-se neste jogo entre história/objeto e pensamento/sujeito que, na

teoria verdadeiramente capaz de aliar as mudanças materiais do mundo a um devir propriamente humano teleologicamente determinado na *práxis*. Embora tenha sido o filósofo que melhor explicitou o movimento inerente à lógica da realidade, Hegel hipostasia a possibilidade de movimento de uma ação humana concreta e transformadora ao subordinar a realidade ao conceito, o sujeito à Ideia (polos em busca de sua identidade). Seria necessário que, a partir dos fundamentos hegelianos, houvesse a conciliação de seu sistema com a materialidade do real, isto é, a saber, superasse seu idealismo filosófico sem abdicar da riqueza de seu arcabouço categorial à análise da realidade.

Como indiquei, porém, a codificação hegeliana continha dilemas imanes e cruciais. Estes residiam tanto nas implicações do idealismo objetivo do filósofo (determinante do *finalismo* que violenta a direção inerente ao seu pensamento) quanto na já desvendada e forçada prestidigitação mediante a qual ele enquadra inconsequentemente seu método em seu sistema: mas radicavam, basicamente, na ambiguidade e na ambivalência da sua concepção ontológica. (...) há, em Hegel, *duas* ontologias que convivem em tensão – uma, corretamente encaminhada a apreender a objetividade processual do ser (a “verdadeira” ontologia) e outra, centrada na unidade *identitária* entre racionalidade objetiva e racionalidade subjetiva (a “falsa” ontologia, manifesta fundamentalmente na tese da *identidade sujeito/objeto*). (...) Da ultrapassagem dessa ontologia compósita é que depende a alternativa de recuperar, noutra construção teórico-sistemática (não necessariamente noutro *sistema*), os avanços contemplados no edifício hegeliano – vale dizer: só liberando a codificação hegeliana da hipoteca da sua “falsa” ontologia é possível resgatar suas conquistas (NETTO, 1994, p. 30 – grifos do autor).

O resgate das conquistas hegelianas supracitado adquire sua verdadeira potência no desenvolvimento de Marx e Engels ao determinarem filosoficamente as condições para seu método materialista histórico e dialético. Um autor de substancial importância para esse movimento fora Ludwig Feuerbach (1804-1872), que se propondo a criticar o idealismo especulativo hegeliano, afirmava que o pensamento do autor levava a *ilusões psicológicas*, típicas expressões do pensamento religioso, *alienado* (MONTEIRO, 2015).

Aliando-se a um princípio de materialismo tradicional, Feuerbach deu início à transformação do edifício do pensamento dialético ao demonstrar que a metafísica, a teologia e a religião não seriam alienações da Ideia, mas, sim, do homem vivo (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018). Recusando concomitantemente o idealismo e a

laboriosidade do Espírito que se alienou no mundo e que volta a se reconciliar com ele (eles mesmos já *outros*), acabam por realizar-se absolutamente” (NETTO, 1994, p. 30 – grifos do autor).

dialética hegeliana, Feuerbach deu um passo rumo ao avanço do método dialético para sua realização materialista em Marx e Engels, porém impossibilitando a si mesmo de dar cabo a essa evolução. “A trajetória de Feuerbach é a de um hegeliano – não de todo ortodoxo, certamente – que caminha em direção ao materialismo; trajetória que, ao chegar a uma determinada fase, supõe uma ruptura total com o sistema idealista de seu predecessor” (ENGELS, 1888/2012, p. 140).

Feuerbach procura, em síntese, “restabelecer as verdadeiras relações entre sujeito e objeto (predicado)” (VÁZQUEZ, 2011, p. 93). Em seu pensamento, o autor compara a transcendência religiosa que retira o sujeito do contato com a sua própria criação (Deus), com a transcendência do pensamento hegeliano, no qual o pensamento é colocado também fora do homem que o pensa.

A filosofia feuerbachiana, frente à popularização do pensamento de Hegel e à força do pensamento religioso em sua época, ambiciona, de forma geral, devolver ao sujeito seu papel ativo em suas relações com seus objetos. Sobretudo em “*A Essência do Cristianismo*”, Feuerbach dota-se de uma perspectiva humanista para criticar a religião como alienação do sujeito de sua própria produção. Isto é, o conteúdo religioso aparece ao sujeito como uma potência estranha e supra-humana e não como desígnio e produto seu.

De acordo com Vázquez (2011), nisso reside precisamente a *alienação* para Feuerbach, isto é, no não reconhecimento do sujeito em um objeto que é seu produto e objetivação de sua essência. A alienação seria o resultado de uma *falsa consciência* acerca da produção humana, uma consciência estranha à sua própria atividade. Para o filósofo alemão, a solução para esse problema encontraria base na conscientização do sujeito de sua produção. É, pois, ao tomar consciência da humanidade de Deus, que o sujeito poderia reconhecer a humanidade de si. “O homem é Deus porque o homem é Deus para o homem” (VÁZQUEZ, 2011, p. 98).

O mérito de Feuerbach consiste, precisamente, em tentar trazer o céu (Deus, Ideia, conceitos) à terra (prática, sujeito concreto) e esse era o grande passo que necessitava ser tomado para o início de uma superação da filosofia hegeliana. Todavia, o filósofo, afixa na teoria, na contemplação, a possibilidade de superação da dicotomia sujeito/objeto, isto é, subjetiva o objeto, sem – concomitantemente – objetivar o sujeito. “Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Ele ignora que, após a realização desse trabalho, o principal ainda resta por fazer” (MARX, 1845-46/2009, p. 124). Dessa maneira, o materialismo

feuerbachiano expressa-se por uma via contemplativa, ainda que retomando a centralidade do sujeito na sua atuação, não consegue desprender do caminho ideal os traços para a verdadeira superação de Hegel²²; caminho esse que seria trilhado e resolvido por Marx e Engels.

Mas como foi possível que o impulso gigantesco dado por Feuerbach resultasse tão infecundo nele próprio? Simplesmente, porque Feuerbach não consegue encontrar a saída do reino das abstrações, odiado mortalmente por ele, em direção à realidade viva. Aferra-se desesperadamente à natureza e ao homem; mas em seus lábios a natureza e o homem continuam sendo meras palavras. Nem sobre a natureza real, nem sobre o homem real, sabe dizer-nos algo concreto. Para passar do homem abstrato de Feuerbach aos homens reais e vivos, não há mais que um caminho: vê-los atuar na história. (...)

Mas o passo que Feuerbach não deu tinha que ser dado; era preciso substituir o culto do homem abstrato, medula da nova religião feuerbachiana, pela ciência do homem real e de seu desenvolvimento histórico (ENGELS, 1888/2012, p. 150).

Esse passo, a ciência do homem real e de seu desenvolvimento histórico, seria alcançado e desenvolvido por Marx e Engels e receberia, posteriormente, a denominação de materialismo histórico e dialético.

2.1.3 O método revolucionário ou a revolução do método: o materialismo histórico e dialético

À diferença do idealismo hegeliano e do materialismo contemplativo²³ de Feuerbach, Marx e Engels incorporarão a dialética e darão a ela sua real apreciação ao dotarem-na de materialidade. Ao analisarem as formações sociais sob um ponto de vista historicamente materialista, os autores são capazes de perceber que as leis da dialética não estão subordinadas aos conceitos e ao Espírito, mas, sim, estão presentes e são observáveis em tudo aquilo que é humanamente analisado.

“Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu” (MARX; ENGELS, 1845-46/2009, p. 31). Das obras citadas

²² “De modo semelhante, Marx escrevera a Kugelmann, em 1868: ‘Ele [Dühring] sabe muito bem que meu método de desenvolvimento *não* é o hegeliano, pois sou materialista e Hegel, idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda a dialética, mas apenas *depois de* despida de sua forma mística, e é exatamente isso que distingue o *meu* método’” (MARX, 1867/2013, p. 90 – grifo do autor).

²³ O termo adotado “materialismo contemplativo” possui referência centralmente em Marx e Engels (1845-46/2009), e Vázquez (2011).

anteriormente que contribuem a uma apreciação mais direta acerca do método marxiano e engelsiano, uma das principais é *A Ideologia Alemã*²⁴ (MARX; ENGELS, 1845-46/2009). O texto elaborado pelos dois jovens autores em 1845-1846 acabara sendo abandonado à “crítica roedora dos ratos” (MARX, 1859/1982), porém continha elementos importantes para a elaboração de uma visão materialista da história e da consciência, enfim, do método materialista e dialético; pois, para Marx, a escrita da obra “tratava-se, de fato, de acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito tomou corpo na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana” (MARX, 1859/1982, p. 26).

Os pensadores alemães procuram, dessa maneira, estabelecer as premissas de uma concepção materialista da história para contrapor sua visão aos ideólogos alemães (velhos e jovens hegelianos) que, embora se dotassem de frases sobre a transformação do mundo, eram conservadores e não conectavam sua própria filosofia com a realidade alemã. Marx e Engels (1845-46/2009) esboçarão, então, os principais argumentos para contrapor a fraseologia da escola hegeliana com uma filosofia materialista capaz de compreender a realidade e apontar para sua transformação.

A primeira premissa de toda a história para os autores é a existência dos seres humanos (MARX; ENGELS, 1845-46/2009), e sua existência só pode ocorrer caso sejam produzidos os objetos que asseguram sua reprodução como seres vivos. Os modos de produzir sua existência – principalmente com sua complexificação ao avançar da história²⁵ – estão diretamente relacionados com as ideias e representações existentes para aquela sociedade, sendo observável uma conexão da estrutura social e política com a própria produção material da vida. Pois,

²⁴ Cabe breve excursão para destacar que a obra em questão fora escrita entre 1845-1846 por Marx e Engels, e somente publicada, como livro, em 1932. Desta forma, escritos anteriores a essa data não lograram a possibilidade de sua leitura, fato de impacto ao debate acerca das correntes marxistas.

²⁵ Essa complexificação ocorre, de acordo com Marx e Engels (1845-46/2009), a partir de relações históricas primordiais que devem ser apreendidas como aspectos básicos da atividade social. São essas: 1) homens têm de estar vivos para realizar, minimamente, qualquer história; 2) para estarem vivos, os homens têm de desenvolver meios de produzir objetos para satisfazer suas necessidades, as quais, por sua vez, engendram novas necessidades de caráter qualitativamente superior com o processo de sua satisfação; 3) ao renovar sua própria vida, os homens começam a fazer outros homens, isto é, a terceira relação primordial da história se concentra na formação e reprodução da *família* enquanto parte da reprodução social; 4) da necessidade social-orgânica do intercâmbio entre homens, surge, então, a linguagem que é a consciência real como produto social da produção e reprodução humana na história desde seu princípio.

A produção de ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. (...)

A consciência [*das Bewusstsein*] nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente [*da bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo real de vida. (...)

Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginem ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, com base no seu processo real de vida, apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos [*Reflexe*] e ecos ideológicos desse processo de vida. (MARX; ENGELS, 1845-46/2009, p. 31).

Como aponta Chagas (2011), há uma postura explicitamente anti-especulativa na obra para que se enfatize que não se explica a atividade humana a partir das ideias, mas, sim, suas formações ideológicas a partir do ser consciente. O que culmina na máxima: “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1845-46/2009, p. 32). A partir dessas premissas para uma visão materialista da história humana, os autores irão desenvolver sua explicação das formações sociais, a divisão societária em classes, a criação do Estado e suas consequências.

Evidentemente, essa obra não é a primeira – nem a única – a defender uma visão materialista da realidade, muito menos a única que se contrapõe à filosofia hegeliana que era estudada no cenário prussiano da época. Já na *Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 1843/2013) – escrita aproximadamente 2 ou 3 anos antes –, Marx destacava a abstração que era realizada pela filosofia alemã, ressaltando a materialidade necessária à crítica verdadeira do Estado e da sociedade civil. “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (MARX, 1843/2013, p. 157).

O que se afigura desde o princípio nas obras citadas anteriormente que se referem ao método do materialismo histórico e dialético é que, desde o início, tanto Marx quanto Engels, preocupam-se em criticar a filosofia especulativa, sem caminhar necessariamente em direção ao materialismo contemplativo que encarnava a crítica feuerbachiana. Com efeito, “Marx não parte do fato real existente da mesma maneira que o materialismo vulgar, para ele, não se deve partir de uma realidade dada, nem de ideias fictícias, hipostasiadas, mas de uma construção real a

partir do real” (DA MATA, 2014, p. 133). A superação efetiva dessas duas concepções, porém, só será completamente possível com a progressiva elaboração do método pelos autores²⁶.

A dialética materialista, em síntese, apreende a realidade em seu movimento de transformação e reconhece a objetividade já expressa em sua lógica desde Hegel, porém não subordina esse movimento à degradação e recuperação ideal da identidade entre sujeito e objeto (na Ideia), mas, sim, verifica a própria matéria em um movimento dialético que determina e é constantemente determinada pela atuação dos homens, não coincidindo, nem cindindo os polos sujeito e objeto de sua relação, situando-os como unidade mediada pela ação prática dos sujeitos sobre o mundo e sobre si mesmos. Assegurando a primazia da materialidade do movimento real, é no materialismo dialético enquanto pressuposto filosófico que se pode depreender a compreensão da totalidade em suas diversas determinações na realidade, sem recorrer à unidade da Ideia Absoluta para o trajeto à compreensão concreta. Os objetos e fenômenos investigáveis, de acordo com a dialética, apresentam-se em sua aparência, sendo necessário um trajeto de sínteses e abstrações para que se alcance sua essência como definição concreta.

Germer (2008) explicita que o materialismo histórico e dialético, portanto, implica no materialismo filosófico combinado à dialética na análise da sociedade, em contínuo movimento e transformação. Conforme Engels (1878/2015): “Portanto, a vida também é uma contradição presente nas próprias coisas e processos que continuamente se põem e se resolvem; e, assim que cessa a contradição, cessa a vida e instaura-se a morte” (p. 152). A lógica dialética já está presente nos objetos e apenas é sintetizada como reprodução ideal no pensamento humano, conforme exposto anteriormente. “E a dialética nada mais é que a ciência das leis universais do movimento e da evolução da natureza, da sociedade humana e do pensamento” (ENGELS, 1878/2015, p. 171).

Marx e Engels – e o marxismo de forma geral – não realizaram a “inversão” da dialética hegeliana simplesmente transpondo sua lógica de uma matriz filosófica a outra. Realizaram o movimento de investigação da realidade social e histórica, descobrindo as regras do movimento próprio do ser social, alcançando, então, o

²⁶ “Na verdade, o método marxiano perpassa várias de suas obras, posto que a inversão da filosofia hegeliana só se coloca como uma necessidade efetiva na medida em que Marx se apropria da economia política.” (DA MATA, 2014, p. 143-144)

método que se denominou de materialismo histórico e dialético. Como situa Kosik (2002),

O marxismo não operou a dinamização da imutável substância, mas definiu como “substância” a dinâmica mesma do objeto. Por conseguinte, conhecer a substância não significa reduzir os “fenômenos” à substância dinamizada, vale dizer, a algo que se esconde por detrás dos fenômenos e que deles não depende; significa conhecer as leis do movimento da coisa em si. A “substância” é o próprio *movimento da coisa ou a coisa em movimento*. O movimento da coisa cria fases, formas e aspectos isolados, que não podem ser compreendidos mediante sua redução à substância, mas que são compreensíveis como explicações da “coisa em si” (p. 33-34 – grifos do autor).

Os fenômenos investigados em seu movimento apresentam-se, inicialmente, em sua manifestação aparente e imediata, que é tomada como ponto de partida para a análise (PASQUALINI, 2010). Todavia, essa manifestação aparente não esgota aquilo que consiste na essência de um fenômeno, ao contrário revela apenas a manifestação da própria essência de um objeto em seu movimento naquele momento de observação. “A realidade é a *unidade* do fenômeno e da essência” (KOSIK, 2002, p. 16 – grifo do autor). Segundo Kosik (2002), compreender o fenômeno significa atingir sua essência, ao passo que tomar sua manifestação aparente como realidade única do objeto imobiliza-o e faz perder a essência que congrega demais aparências em demais momentos de desenvolvimento próprio da realidade.

Ainda que a compreensão de um fenômeno signifique atingir sua essência, isso não significa que a essência seja uma entidade ideal que sobrepõe no pensamento humano a síntese de um fenômeno. Ao contrário, é justamente pelo fato de a essência determinar e se manifestar por meio de fenômenos em sua materialidade que podemos determinar sua síntese e investigar cientificamente seu movimento. Afinal, “Se a aparência fenomênica e a essência das coisas coincidissem diretamente, a ciência e a filosofia seriam inúteis” (KOSIK, 2002, p. 17). Destacando-se que, nesse processo, a própria essência do fenômeno está em movimento contínuo e não é um ideal platônico do qual o objeto deve obter sua determinação. Conforme Vázquez (2011): “Nesse movimento, a essência mostra-se em diferentes níveis de profundidade. Aquela que em determinado momento se apresenta como uma essência profunda dá lugar, em outro, a outra mais profunda” (p. 209).

O processo de reprodução ideal no pensamento do movimento real de um objeto é determinado no materialismo histórico e dialético por um movimento de *ascensão do abstrato ao concreto*. A abstração, nesse sentido, significa extrair da realidade perceptível – como representação mental – uma parte, um aspecto específico, ou, também características mais gerais comuns a fenômenos diversos (GERMER, 2003). O concreto, por sua vez, é uma síntese de diversas determinações, em conexões orgânicas, formando uma unidade coesa. Em linhas gerais, é nesses termos que já é possível expressar a ascensão do abstrato ao concreto, isto é, a extração da realidade em representações mentais de características do fenômeno que, sob a síntese com demais determinações do fenômeno, adquire uma composição concreta, a saber, essencial. Conforme Marx (1867/2013),

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento (p. 54).

Segundo Germer (2003), embora Marx e Hegel pareçam acordar quanto ao significado de concreto como síntese de múltiplas determinações no pensamento, a diferença essencial do materialismo marxista é que, para Hegel, o real situa-se no plano das ideias, sendo o empírico apenas um momento aparente do fenômeno. Enquanto, em Marx, conforme explicitado acima, o real é o próprio empírico e, portanto, o concreto reproduzido como síntese do pensamento tem de encontrar na realidade que é reproduzida a mesma síntese essencial em sua materialidade. Assim, no materialismo dialético, são utilizados os termos *concreto real* e *concreto pensado*, embora Marx e Engels nunca tenham utilizado essa terminologia exata. O concreto como categoria do pensamento constitui apenas a maneira pela qual o pensamento reproduz o real; a totalidade de muitos elementos interligados já está presente no próprio movimento material da realidade (GERMER, 2003), ainda que de maneira pré-reflexiva.

Para o materialismo histórico e dialético, a apropriação de um objeto (que já existe como totalidade, mas manifesta sua essência em aparência no seu

movimento – *concreto real*) ocorre a partir da representação sensorial obtida desse objeto na empiria (*concreto sensorial*), separando em representação mental suas partes constitutivas essenciais (*abstração*), e da reconstrução pelo pensamento da síntese das diversas determinações abstraídas (*concreto pensado*). Para, então, retornar ao objeto, à realidade, e verificar sua correspondência com a totalidade já existente no real. Em linhas gerais, esse é o processo de conhecimento no método marxista. A partir da práxis, tornar-se-á compreensível a mediação e a intencionalidade humana nesse processo. Todavia, por ora, convém destacar que o próprio processo de conhecimento está em movimento junto com o movimento da realidade, não sendo uma sequência formal de etapas ou algo que se encerra ao completar seu trajeto. Ao contrário, está sempre em um movimento de ascensão espiral, no qual (e por meio do qual) formas de conhecimento qualitativamente superiores (formas superiores do reflexo da realidade) são produzidas (desenvolvidas), numa constante aproximação com o movimento dialético da realidade, a partir da prática e da teoria. Como explicita Lênin (*apud* Vázquez, 2011),

O conhecimento é a aproximação eterna, infinita, do pensamento ao objeto. O *reflexo* da natureza no pensamento do homem deve ser entendido não “de forma inerte”, não “de forma abstrata”, não carente de movimento, *não carente de contradições*, mas no eterno *processo* do movimento, no surgimento das contradições e de sua solução (p. 208-209 – grifos do autor).

Nessa aproximação sucessiva e constante – considerando que a própria realidade está em movimento e transformação –, observa-se que esse processo no e do pensamento deve *formalmente* possuir um ponto de partida e de chegada (conclusão) iguais, ainda que em qualidades diferentes. O processo de conhecimento deve manter seu vínculo com o objeto material da realidade durante todo seu percurso, para não recair em abstrações destacadas da realidade que as engendrou. Kosik (2002) elucida,

O ponto de partida do exame deve ser formalmente idêntico ao resultado. Este ponto de partida deve manter a identidade durante todo o curso do raciocínio visto que ele constitui a única garantia de que o pensamento não se perderá no seu caminho. Mas o sentido do exame está no fato de que no seu movimento em espiral ele chega a um resultado que não era conhecido no ponto de partida e que, portanto, dada a identidade formal do ponto de partida e do resultado, o pensamento, ao concluir o seu movimento, chega a algo diverso – pelo seu conteúdo – daquilo de que tinha partido. (...)

Portanto, o todo é imediatamente acessível ao homem, mas é um todo caótico e obscuro. Para que possa conhecer e compreender este todo, possa torná-lo claro e explica-lo, o homem tem de fazer um *détour*: o concreto se torna compreensível através da mediação do abstrato, o todo através da mediação da parte. (p. 36).

Esse processo não ocorre de modo passivo, mas sim requer uma atividade objetivo-criadora para que o sujeito possa apreender, se apropriar e, conseqüentemente, transformar o objeto em sua relação. Dessa maneira, todos os pressupostos expostos de acordo com a primazia materialista do real, sua epistemologia e método para compreensão implicam diretamente na concepção de práxis que se utiliza. A práxis aparece, então, como mediação dessa relação, voltada à produção e transformação do real de acordo com a realidade social que compreende o sujeito e seu objeto.

Desse modo, o marxismo, como filosofia da práxis (VÁZQUEZ, 2011), refere-se, também, à apreensão da realidade material em seu movimento próprio, apreensão essa que é uma forma própria da práxis como mediação entre sujeito e seus objetos, envolvida em sua transformação. A categoria de práxis é uma mediação fundamental com que o sujeito age sobre o mundo buscando sua transformação e, pela qual, consegue adequadamente compreender e transformar o próprio movimento que está presente na materialidade do real. O método do materialismo histórico e dialético, bem como o objeto de pesquisa aqui selecionado – em especial, a práxis política – só adquirem sua total potencialidade quando relacionados com a práxis como mediação e transformação teleológica da realidade, como ver-se-á no próximo tópico.

2.2 FILOSOFIA DA PRÁXIS, AÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA REALIDADE PARA O MARXISMO

Como se observou, tanto a realidade quanto seu reflexo ideal encontram-se em movimento constante, fruto de uma materialidade dada que, embora possua contradições em si, isto é, uma negatividade própria à matéria – compreendida graças à concepção dialética –, pode ser alterada de acordo com sua própria legalidade enquanto objeto e de acordo com a intencionalidade humana enquanto sujeito da ação. Torna-se possível, enfim, discutir a práxis no seu papel de mediadora dessa relação.

Em síntese preliminar²⁷, pode-se afirmar que, de acordo com Netto (1994), Kosik (2002) e Vázquez (2011), a práxis é uma categoria própria, necessária e em constante atualização dentro do marxismo e do gênero humano. A práxis consiste na atividade elementar do ser social que atua sobre o mundo, diferindo-se sob qual esfera ocorre e sobre qual matéria-prima incide, é uma ação objetivo-criadora em que o ser humano, enquanto sujeito, compreende, age e transforma determinado objeto em um produto que já estava presente – na forma de teoria – em sua consciência antes de realizar sua atividade e o transforma em algo que existirá independentemente daquela ação e do sujeito após sua conclusão. Seria essa uma breve e possível definição daquilo que Kosik (2002) denominou como “grande conceito da moderna filosofia materialista” (p. 217).

Antes de adentrar em exposição mais detalhada, vale destacar que, em diversos autores do marxismo, como Engels, Lênin, Mao, incluindo o próprio Marx, o termo práxis não aparece conforme aqui se caracterizará – ou, melhor, aparece como prática, mas carregando o significado de práxis consigo. Duarte (2012) aponta que, no vocabulário marxiano, a palavra *práxis* não possui sentido diverso que aquele que utilizamos como prática em português; ao contrário, segundo o autor, Marx busca adjetivar sua prática, quando fala de um sentido mais específico da práxis humana. Marx, para Duarte (2012), não criou uma categoria filosófica específica para a práxis, nem se debruçou sobre esse problema de maneira sistemática, aplicou o vocábulo *práxis* em alemão²⁸ que é melhor traduzido para prática em português²⁹. O chinês Mao Tse-Tung descreveu também a práxis em seu

²⁷ A despeito de sua crítica importância à investigação conduzida, uma apreciação substancial sobre a categoria da práxis e seu desenvolvimento histórico na filosofia pré-marxiana não será possível nesse capítulo, aqui opta-se por sua síntese. Para uma investigação mais completa e rigorosa sobre o tema, recomenda-se a reconhecida “*A Filosofia da Práxis*” de Adolfo Sanchez Vázquez (VÁZQUEZ, 2011), a dissertação “*O Conceito de Práxis em Marx*” de Renatho Andriolla da Silva (SILVA, 2017) e, também, “*A Dialética do Concreto*” de Karel Kosik (KOSIK, 2002).

²⁸ “Também em italiano se pode dizer ‘praxis’ e ‘pratica’. Em francês emprega-se quase exclusivamente o termo ‘pratique’, em russo somente se usa o vocábulo ‘práktika’, e em inglês a palavra correspondente é ‘practice’. Em alemão conserva-se o termo grego original transcrito do mesmo modo que em espanhol e em português (isto é, ‘práxis’), com a particularidade de que apenas se dispõe desse último, ao contrário do que ocorre, como acabamos de ver, com as demais línguas modernas que têm um termo próprio usado com caráter exclusivo ou junto com a palavra grega ‘práxis’” (VÁZQUEZ, 2011, p. 29).

²⁹ “Ou seja, na língua alemã, a palavra Praxis, de origem grega, é a única palavra que corresponde ao substantivo ‘prática’ na língua portuguesa. Embora exista em alemão o substantivo feminino Praktik seu significado é o de método, técnica, procedimento, ou seja, um significado mais específico do que o de prática. Entretanto, o adjetivo com o mesmo significado que ‘prático’ é praktisch. Por essa razão, penso que a melhor tradução para a palavra Praxis em Marx é

Sobre a Prática (1937/1999) utilizando a palavra prática, mas a qualificando de acordo com o rigor da práxis que aqui se emprega.

No intuito de evitar a dissolução da práxis em toda atividade humana ou, ao contrário, sua redução a simples prática contraposta à teoria, convém iniciar sua definição delimitando as condições que a tornam específica como categoria filosófica marxista de explicação da realidade social. Como diz Kosik (2002),

A problemática da *práxis* na filosofia materialista não é explicável partindo da relação teoria-*praxis*, ou contemplação e atividade, quer se proclame o primado da teoria ou contemplação (Aristóteles e a teologia medieval) ou, ao contrário, o da *práxis* ou atividade (Bacon, Descartes e as ciências modernas). (p. 219).

Ao contrário de buscar a primazia do ser ou do pensar na relação filosófica, ilustrar-se-á as condições que tornam a práxis uma categoria filosófica profícua ao debate da política (e, subsequentemente, da política na psicologia) por meio de suas especificidades de acordo com os autores investigados.

2.2.1 Objetivação, a práxis que se realiza no mundo

A primeira condição para a definição específica da práxis que aqui se estabelece já contribuirá à resolução do conflito filosófico sobre qual “polo” da relação teoria-prática possui predominância em uma perspectiva materialista. Essa condição versará sobre a objetivação.

Para o marxismo, o ser humano é um ser objetivo, que produz e reproduz sua vida ao objetivar-se em determinadas formas de acordo com suas necessidades e, em nível superior, vontades próprias. Lê-se em Marx (1844/2015): “Que o homem é um ser objetivo, real, vivo, de força natural *corpóreo*, significa que ele tem *objetos sensíveis, reais* por objeto da sua essência, da sua exteriorização de vida ou que só pode *exteriorizar* a sua vida em objetos sensíveis reais” (p. 375 – grifos do autor).

simplesmente ‘prática’. Ao contrário do que afirmam alguns marxistas, não me parece que Marx tenha criado ou utilizado uma categoria filosófica específica que seria representada pela palavra Praxis. A tão comentada categoria de práxis como categoria central do marxismo não existe na obra de Marx. Não se trata de afirmar que a relação entre teoria e prática não fosse importante para Marx ou que a prática humana não fosse o ponto de partida de sua teoria. O que estou afirmando é simplesmente que a palavra Praxis não tem no vocabulário de Marx esse significado filosófico especial. No vocabulário de Marx, Praxis significa simplesmente prática. Para fazer distinções entre os diferentes tipos de prática humana, Marx adjetiva a palavra prática (Praxis)” (DUARTE, 2012, pp. 111-112).

O autor destaca diversas vezes a importância de apreender os objetos que existem independentemente do ser humano como seu corpo *inorgânico* (MÁRKUS, 2015; MARX, 1844/2015), os quais, por sua vez, podem ser apropriados pelo homem e ser, também, produtos de objetivações de outras pessoas. Isto é, o corpo inorgânico aparece como natureza e como produção do gênero humano, que, ao atuar sobre a realidade exterioriza suas forças essenciais e transforma objetos de acordo com suas necessidades.

Objetivação, nesse contexto, consiste em transformar algum material que exista independentemente ao ser humano em objeto de sua ação, de suas *forças vitais*, e não pode ser compreendida cindida ao ato de apropriação que ocorre nesse processo. A partir de uma concepção materialista da história presente em Marx e Engels (2009), conforme exposta anteriormente, Duarte (1999) sintetizou que o ser humano, ao produzir os meios objetivos para a satisfação de suas necessidades, apropria-se da natureza e de demais produções humanas e objetiva-se em um objeto humanizado. Ou seja, “Cria, portanto, uma realidade humanizada tanto objetiva quanto subjetivamente. Ao se apropriar da natureza, transformando-a para satisfazer suas necessidades, objetiva-se nessa transformação” (DUARTE, 1999, p. 31). O autor também destacará que tal processo de objetivação não pode ser reduzido a um sentido *strictu sensu*, uma “objetivação objetual” e deve compreender também outras formas de objetivação, como a linguagem, por exemplo.

O primeiro critério para descrever a práxis é, então, que seja objetiva. Porém somente sua objetividade não é capaz de abarcar todo seu conteúdo, pois uma atividade pode ser prática e consciente e ainda não ser especificamente práxis. Sendo uma de suas condições, podemos falar que a práxis é uma atividade prática, conquanto não possa ser reduzida a ela. Por atividade prática, por fim, segue-se a descrição de Vázquez (2011, p. 265), que explicita:

A atividade do sujeito prático nos é oferecida nessa dupla vertente: por um lado é subjetiva enquanto atividade de sua consciência, mas, em um sentido mais restrito, é um processo objetivo na medida em que os atos ou operações que executa sobre uma dada matéria que existe independentemente de suas consciências, de seus atos psíquicos, podem ser comprovados inclusive objetivamente por outros sujeitos. Por isso, na medida em que: a) se exerce sobre uma realidade independentemente da consciência; b) mediante um processo, meios e instrumentos objetivos; c) dando lugar a um produto ou resultado objetivo, pode-se dizer que a atividade prática do homem é objetiva.

Ao atuar sobre uma realidade, o ser humano se apropria, progressivamente, de suas especificidades e pode elaborar um conhecimento mais acurado acerca da legalidade dos objetos que o circundam. Esse processo de apropriação e conhecimento só é possível com a atividade prática e, de acordo com o marxismo (MARX; ENGELS, 1845-46/2009; KOSIK, 2002; MÁRKUS, 2015; VÁZQUEZ, 2011), só ocorre com a compreensão das contradições inerentes ao movimento próprio do real e sua relação com a atividade humana. Assim, partindo do concreto sensível e caminhando em direção ao concreto pensado, passando por momentos de suas abstrações; ou partindo das aparências do fenômeno caminhando à definição de sua essência, a apropriação prática dá possibilidade de construção de um pensamento lógico sobre o mundo. Mao Tse-Tung (1937/1999), relembra a importância da práxis na produção de conhecimento e apropriação da realidade material:

O conhecimento do homem depende essencialmente da sua atividade de produção material, durante a qual vai compreendendo progressivamente os fenômenos da natureza, as suas propriedades, as suas leis, assim como as relações entre ele próprio, homem, e a natureza/ ao mesmo tempo, pela sua atividade de produção, ele aprende a conhecer em graus diversos, e também de uma maneira progressiva, certas relações que existem entre os próprios homens (p. 12).

A partir desse conhecimento lógico que é, por meio da prática (práxis), elaborado pelo ser humano, a própria objetivação se torna um ato mediado por um conhecimento cada vez mais adequado à legalidade do mundo circundante e do próprio ser. A objetivação como critério inicial da práxis, conseqüentemente, remete já à idealidade e teoria que devem mediar esse processo. Remete-se à importância desse momento inicial visto que é na objetividade da práxis que será possível a existência daquilo próprio que denominamos gênero humano, ou seja, “No conceito da *práxis* a realidade humano-social se desvenda como o oposto do ser dado, isto é, como formador e ao mesmo tempo forma específica do ser humano. A *práxis* é a *esfera do ser humano*” (KOSIK, 2002, pp. 221-222 – grifos do autor).

Por meio de sua objetivação, o ser humano – progressivamente – supera sua história biológica e meio natural, exteriorizando suas forças essenciais e humanizando a realidade a seu redor. Esse é um aspecto central não apenas para que se possa falar de práxis de maneira adequada, mas também para demarcar o caráter humano nas produções existentes no mundo. Ocorrendo de modo imediato ou não, toda produção humana é fruto desse processo de objetivação realizado

pelos indivíduos³⁰ e possui caráter genérico justamente por, existindo independentemente após sua ação, estar à disposição para a apropriação e utilização dos demais indivíduos em seu caráter social. Como recorda Márkus (2015, p. 30 – grifos do autor), o desenvolvimento histórico “substitui o meio natural por um *meio sociocultural* que é o resultado da atividade produtiva de gerações passadas e da presente, e os elementos que incorporam as habilidades humanas representam as objetivações das ‘forças essenciais do homem’”. Ou, de acordo com Marx (1844/2015):

Precisamente por isso, só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa³¹. Por ela, a natureza aparece como obra *sua* e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente (*werk tätig*), realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (p. 313 – grifos do autor).

Dessa maneira, na produção de si e de seu conhecimento, o ser humano se objetiva no mundo a partir da práxis que é, nesse caso, a mediação essencial entre sujeito (humano) e objeto (realidade). “O homem só conhece a realidade na medida em que ele *cria a realidade* humana e se comporta antes de tudo como ser prático” (KOSIK, 2002, p. 28 – grifos do autor).

No processo de criação e explicação de sua realidade, a partir de uma atividade prática, o ser social terá de planejar e atuar de acordo com as legalidades próprias dos objetos que deseja transformar com sua ação. Deste modo, a primeira condição – objetivação – para falarmos em práxis está necessariamente imbricada à segunda, a *teleologia*.

2.2.2 O momento teórico-ideal da práxis, a teleologia

Pela opção didática de decompor a práxis em suas condições essenciais, requer-se abordar seus momentos cindidos entre si, ainda que, na realidade, ocorram em unidade e num processo único. Conforme o método exposto, para se alcançar a expressão concreta de um fenômeno, é necessário apreender suas

³⁰ “Toda produção é uma objetivação do indivíduo.” (MARX, 1857-58/2011, p. 169).

³¹ Na edição utilizada, há uma nota do revisor técnico advertindo que tal expressão poderia se traduzir também como “vida genérica criadora” (MARX, 1844/2015, p. 313).

abstrações gerais dentro de sua totalidade. O momento ideal – ou teórico, como se verá – da práxis consiste naquilo que, precisamente, é utilizado para a diferir da simples prática “pré-reflexiva” ou, como se abordará, pragmática³².

Em linhas gerais, a partir da concepção materialista de história presente em Marx e Engels (1845-46/2009), defende-se que a formação ideal ou a consciência dos indivíduos só pode ser compreendida em ligação com a atividade vital da humanidade, isto é, com sua produção e reprodução da vida de acordo com as condições materiais nas quais está inserida. O ser humano, segundo os autores, pode se diferenciar dos demais animais de diversas formas, porém apenas *começam* a diferenciar-se verdadeiramente quando começam a produzir os *meios* para a produção de suas vidas. Com a satisfação de suas necessidades por meio de sua atividade e a subsequente produção de necessidades de ordem superior, os homens, progressivamente, estabelecem mediações entre suas necessidades e os objetos que dispõe para sua satisfação, podendo essas mediações serem instrumentos para a ação determinada sobre um objeto ou mesmo um signo (linguagem) para mediar idealmente o processo de ação em diferentes níveis de complexidade e sequencialidade. Por isso, “A produção de ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real” (MARX; ENGELS, 1845-46/2009, p. 31).

Márkus (2015), ao realizar sua leitura acerca de uma concepção de essência humana em Marx, destacará nesse sentido que a atividade vital da humanidade não será mais, a partir do surgimento dessas mediações, simples coincidência direta entre motivos e objetos da ação. Segundo o autor: “Na verdade, especificamente a atividade produtiva humana só é possível quando uma contraposição e comparação podem ser feitas entre o *objetivo*, a forma ideal desejada do objeto a ser provocada, e a *coisa realmente presente e percebida* em si” (p. 69 – grifos do autor).

A intencionalidade da prefiguração ideal de sua ação objetiva na realidade é o que se denomina teleologia³³, fornecendo ao ser humano, concomitantemente, a liberdade para escolha entre ações específicas para seu objetivo e direção para uma

³² “Praxis, understood here not simply as practice within the dialectic but as the *dialectical unity of theory and practice in the movement of negation*” (FERNANDES, 2017, p. 28 – grifos da autora).

³³ “Este termo foi criado por Wolff para indicar “a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas” (*l.og.*, 1728, Disc. prael., § 85). O mesmo que *finalismo* (v.).” (ABBAGNANO, 2007, p. 943).

atividade sobre o mundo. Ou seja, ao mesmo tempo que o cenário ideal de sua produção já existe em sua mente, a teleologia fornece direção à ação e a impulsiona.

Nesse sentido, a prefiguração na mente, a antecipação no pensamento dos resultados da ação, exprime a teleologia, a intencionalidade, que é uma distinção fundamental entre o ser humano e as demais espécies animais. Agir sobre a natureza a fim de satisfazer necessidades fundamentais não é, para o ser humano, ato resultante de sua simples presença na natureza, mas é ato que contém intencionalidade. O produto resultante desse ato é uma potencialização das capacidades humanas. Cada potencialização afirma o ser humano como ser transformador da natureza através da ação consciente (DA MATA, 2014, p. 36).

A teleologia – assim como a objetivação desenvolvida anteriormente – auxilia também, com seu desenvolvimento conceitual, a ressaltar a importância do método para a compreensão da atividade real dos seres humanos sobre o mundo. Demonstra, mais uma vez, que a unidade sujeito e objeto numa ação não é apenas formal, mas, sim, dialética e essencial; conforme Marx e Engels (2009), tanto as circunstâncias fazem os homens, quanto os homens fazem as circunstâncias. Com a potencialização das capacidades humanas na produção de um objeto que existe independentemente da atividade, há a possibilidade de um enriquecimento do gênero humano como um todo. As legalidades – dos objetos – e intencionalidade – dos demais indivíduos – são apropriadas pelos homens para a que a prefiguração ideal anterior à ação seja capaz de, progressivamente, adequar sua ação de acordo com os meios que existem objetivamente e a seu fim que existe, inicialmente, como ideia. “Dessa maneira, ao antecipar idealmente o resultado efetivo, [o ser humano] pode ajustar seus atos como elementos de uma totalidade regida pelo fim” (VÁZQUEZ, 2011, p. 225).

No entanto, é importante que não se refira a esse processo somente em seu momento ideal, “espiritual”. Há uma diferença fundamental entre a atividade cognoscitiva e teleológica, isto é, entre conhecer o mundo objetivo e a necessidade de atuar efetivamente nesse mundo, respectivamente. Em Vázquez (2011), encontra-se que “enquanto a atividade cognoscitiva em si não implica uma exigência de ação efetiva, a atividade teleológica traz implícita uma exigência de realização, em virtude da qual se tende a fazer do fim uma causa da ação real” (p. 225).

Como referido inicialmente, a práxis como atividade objetivo-criadora requer sua atuação *transformadora* em determinada matéria-prima sobre a qual incide, mas

justamente pela possibilidade da intencionalidade nos seres humanos, essa atuação pode ser conhecida, imaginada, planejada idealmente pelo sujeito antes que, de fato, ocorra objetivamente no mundo. Assim, o conhecimento da realidade é parte fundamental do movimento da práxis do ser social e, quanto mais acurado for o conhecimento, melhor consciência da legalidade dos objetos e mais efetivamente pode-se falar de uma intencionalidade verdadeiramente transformadora. Por esses motivos, a práxis não pode ocorrer como movimento prático simples ou somente como “cognição” da realidade, mas apenas como união dialética entre teoria e prática, ainda que seja na conclusão de seu “momento” prático que possa se referir propriamente à conclusão da práxis.

A teoria³⁴ aqui é apreendida de acordo com Kosik (2002), que diz:

A teoria não é nem a verdade nem a eficácia de um outro modo não teórico de apropriação da realidade; ela representa a sua compreensão *explicitamente reproduzida*, a qual, de retorno exerce a sua influência sobre a intensidade, a veracidade e análogas qualidades do modo de apropriação correspondente (p. 32).

Como supracitado em Mao Tse-Tung (1937/1999), a teoria definida nesse sentido pela concepção materialista da história do marxismo, como reprodução espiritual da realidade, a partir de uma base prática social, denota a importância do caráter ativo do conhecimento humano. A definição de práxis que é elaborada aqui auxilia na mesma linha ao destacar a importância do momento teórico ativo do ser humano, que intenciona e adequa suas ações de acordo com os fins desejados e o conhecimento que possui “previamente” das condições objetivas.

³⁴ “Este termo possui os seguintes significados principais: 1º Especulação ou vida contemplativa. Esse é o significado que o termo teve na Grécia. Nesse sentido, Aristóteles identificava T. [teoria] com bem-aventurança (*Et. nic*, X, 8, 1178 b 25); T. opõe-se então a prática e, em geral, a qualquer atividade não desinteressada, ou seja, que não tenha a contemplação por objetivo. 2º Uma condição hipotética ideal, na qual tenham pleno cumprimento normas e regras, que na realidade são observadas imperfeita ou parcialmente. Este significado está presente quando se diz: ‘Teoricamente, deveria ser assim, mas na prática é outra coisa’. Kant examinou o problema da relação entre T. e prática nesse sentido num escrito de 1793 (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seiri, taugt aber nicht für die Praxis*), em que se encontram as seguintes definições de T. e prática: ‘Chama-se T. um conjunto de regras também práticas, quando são pensadas como princípios gerais, fazendo-se abstração de certa quantidade de condições que exerçam influência necessária sobre a sua aplicação. Inversamente, o que se chama de *prática* não é um ato qualquer, mas apenas o ato que concretiza um objetivo e é pensado em relação a princípios de conduta representados universalmente’ (*Op. cit*, princ). 3º A chamada ‘ciência pura’, que não considera as aplicações da ciência à técnica de produção, ou então as ciências, ou partes de ciências, que consistem na elaboração conceitual ou matemática dos resultados; p. ex., ‘física teórica’. 4º Uma hipótese ou um conceito científico” (ABBAGNANO, 2007, p. 952).

Desse modo, a práxis, como categoria filosófica no arcabouço teórico marxista, remete-nos ao caráter dialético da atividade intencional humana, não sendo possível nem sem seu momento teórico, muito menos sem seu momento objetivamente prático.

O que quer dizer, por sua vez, que isolado da prática, não há conhecimento (ou pensamento verdadeiro), mas entendendo a relação entre ambos os termos de um modo intrínseco. Mas se não há pensamento sem prática, tampouco há prática sem pensamento, já que é uma atividade humana orientada para um fim, consciente (VÁZQUEZ, 2011, p. 213).

A práxis, portanto, não é a simples adição do conhecimento à prática, é, na verdade, sua união dialética, de caráter ativo, que posiciona e transforma o ser humano no mundo, sendo, segundo Kosik (2002), sua substância por excelência como atividade objetiva.

Para que o conhecimento teórico seja enriquecido, como se observou, a atividade prática objetiva tem de estar presente na transformação da realidade. De acordo com o materialismo histórico e dialético, para que esse momento ideal – e, conseqüentemente, as diversas formas de práxis – fosse possível deveria haver uma forma de práxis de importância ontológica para o ser humano, como a possibilidade, desde o início de sua atividade de satisfazer suas necessidades e engendrar novas de caráter superior. Refere-se aqui à práxis produtiva que é a forma ontológica-primária da práxis (NETTO, 1994), cuja execução permitiu ao ser humano a conquista de campos cada vez mais desenvolvidos de sua prática e conhecimento. Pela importância desses momentos e pelo discernimento mais detalhados, enveredemos pela distinção entre duas formas de atividade objetiva humana caras ao marxismo: o trabalho e a práxis.

2.2.3 Práxis e trabalho

A principal definição na tradição teórica marxista da categoria de trabalho advém do capítulo 5 de *O Capital*, volume I (MARX, 1867/2013).

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em

movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (p. 255)

Como o autor seguirá em seu desenvolvimento, o trabalho – como categoria exclusiva ao ser social – alcança ao fim de seu processo um resultado que já estava presente idealmente em representação na mente do trabalhador no início do processo, isto é, o trabalho é um ato teleológico – possui uma direção e um fim específicos. Não por coincidência, Marx (1867/2013) fala em metáfora que o que distinguirá o pior arquiteto da melhor abelha é justamente a possibilidade que o arquiteto possui de ter sua produção em mente antes de seu início³⁵. Em outras palavras, a teleologia.

Na tradição marxista, em geral, o trabalho é definido como a categoria ontológica fundamental do ser humano, responsável pelo salto ontológico da humanidade para além da animalidade; pelo salto do ser biológico para o ser social. Como explica Marx (1867/2013), em seu metabolismo com a natureza e com os demais homens e mulheres que o circundam, o ser humano planeja sua atividade para realizar um fim, de acordo com suas potencialidades, seus meios para efetivar o processo criativo e as especificidades causais (determinações) dos objetos sobre os quais atuará. Segundo Martins (2008), “Na acepção marxiana ele [o trabalho] não é sinônimo de *emprego (ou ocupação)*, outrossim, representa a atividade vital do homem, pela qual ele se relaciona com a natureza e com os outros homens criando as condições necessárias de produção e reprodução da humanidade.” (p. 42 – grifos da autora).

É, sobretudo, com Hegel, que temos uma primeira teoria filosófica do trabalho como *mediação* entre o ser humano - como sujeito - e o os objetos que o circundam. Especialmente, delimitando que o próprio consumo é mediado pelo ato produtivo, ou

³⁵ “Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muito arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto de melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade.” (MARX, 1867/2013, p. 255-256).

seja, que nos apropriamos daquilo que já é fruto de trabalho alheio, numa humanização daquilo que é real. Diz Hegel (1820/1997), em sua definição:

196 – A mediação que, para a carência particularizada, prepara e obtém um meio também particularizado é o *trabalho*. Através dos mais diferentes processos, especifica a matéria que a natureza imediatamente entrega para os diversos fins. Esta elaboração dá ao meio o seu valor e a sua utilidade; na sua consumação, o que o homem encontra são sobretudo produtos humanos, como o que utiliza são esforços humanos. (p. 177 – grifos meus)

Hegel (1820/1997) observará que é na diversidade de condições e objetos que se desenvolve a cultura teórica, as representações, os conhecimentos, as relações universais. Porém, ainda que apenas descrevendo o trabalho objetivo, Hegel (1820/1997) procurava desvelar as leis do trabalho enquanto conceito e desenvolvimento do universal – da Ideia. É, em especial, a partir de Marx e Engels que a própria definição do trabalho romperá com o idealismo e a definição de consciência adquirirá coerência histórica e material.

Esse rompimento permitiu a Marx elaborar o conceito de trabalho como mediação fundamental e insuperável entre o humano e a natureza e entre as pessoas entre si, a partir do mundo que criam histórica e socialmente, sem, com isso, abstrair as limitações impostas ao trabalho por meio dos modos de produção específicos; especialmente, sob o julgo da organização capitalista da produção. É nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (MARX, 1844/2015) que Marx irá desenvolver os princípios de uma concepção filosófica do trabalho voltada à objetividade da produção daquilo que é humano e que, ao se objetivar, produz aquilo que passará a constituir a totalidade do gênero humano. “A produção *humana*, que tem na natureza o *objeto/matéria* e o *instrumento da sua atividade vital*, torna *toda a natureza o corpo inorgânico*³⁶ do homem, provando a sua *universalidade* e a *genericidade do seu ser*.” (NETTO, 2015, p. 62 – grifos do autor).

A partir dessa perspectiva, afirma-se o caráter fundante do trabalho como atividade vital humana. O que significa afirmar que, por meio dele, o ser humano

³⁶ “Precisamente a universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza.” (MARX, 1844/2015, p. 311 – grifos do autor).

diferencia-se dos demais animais - do ser animal - constituindo-se como ser social, submetendo suas carências e produções ao crivo de sua própria volição – socialmente mediada – e continuamente desenvolvendo mediações entre suas necessidades e os objetos produzidos para sua satisfação. Para Marx (1844/2015), é inegável que se observa produções entre animais, porém a fundamental diferença está no fato que o ser humano não produz apenas para sua necessidade imediata. Enquanto os animais produzem somente unilateralmente, o ser humano, por meio do trabalho e juntamente com ele, produz universalmente, inserindo entre si e a natureza mediações voltadas à superação de suas necessidades, sejam elas instrumentos (meios) de produção ou signos de controle de suas ações.

O trabalho, portanto, não permite apenas a *humanização* da natureza, mas também a *apropriação* daquilo que é genérico do ser humano e foi objetivado por outrem, substituindo, no desenvolvimento histórico, o meio natural por um *meio sociocultural* (MÁRKUS, 2015). Desse modo, o gênero humano como coletividade afasta (mediatiza) cada vez mais a imediatez de sua relação com a natureza e com sua própria produção anterior, superando e os incorporando em um desenvolvimento histórico – potencialmente – infinito.

Nesse ponto, é necessário que se foque na questão do caráter potencial do desenvolvimento do gênero humano a partir do trabalho. Tal qual Marx (1844/2015) propõe, a sequência para compreensão da categoria ontológica do trabalho consiste na concretização de sua potencialidade nas relações de produção da vida historicamente determinadas. Todavia, é importante que se observe sua existência em condições determinadas na história, destacadamente, na forma de divisão desse trabalho e de repartição de seus produtos.

Marx e Engels (1845-46/2009) elencam três pontos necessariamente imbricados à definição de trabalho. Segundo eles, do ponto de vista materialista, são necessárias três condições para a existência da história da sociedade : 1) a produção da própria vida material, a produção dos meios para satisfação das necessidades; 2) a satisfação dessas necessidades originárias conduzindo a novas necessidades de qualidades diversas; 3) a reprodução da humanidade como tal. E, para que esses critérios sejam devidamente alcançados, o trabalho, novamente, retorna como categoria fundamental.

Da Mata (2014) sistematiza, a partir de Marx, quatro aspectos fundamentais para o trabalho em seu caráter positivo: a afirmação de si nas objetivações de cada

pessoa; o caráter necessariamente social do trabalho, isto é, o fato dele ser apenas possível socialmente; seu caráter ontológico fundante, ou seja, como determinação central do processo de gênese do ser social (ainda que o trabalho só ocorra pelo ser genérico que ele próprio constitui); seu papel preponderante sobre a cadeia de determinações do gênero humano, como fundamento das relações entre pessoas e entre o ser humano e a natureza.

Destarte, para Marx e Engels, o trabalho é o ato fundante e fundamental para a existência do gênero humano. É por meio de sua mediação na relação homem e natureza e entre os homens que é possível afastar-se, cada vez mais, do ser natural – que realiza suas necessidades imediatamente e, assim, não se objetiva socialmente enquanto gênero – e iniciar a caminhada dentro do âmbito do ser social. Como nos diz Netto (1994, p. 35 – grifos do autor):

Para Marx, o gênero humano resulta de um *salto* na dinâmica da natureza (inorgânica e orgânica), que sofreu uma inflexão substantivo-estrutural quando se instaurou o ser social: este foi colocado pelo *processo de trabalho* (*trabalho* entendido no sentido do inglês *work*, não *labour*). Com o trabalho, que é uma atividade desconhecida no nível da natureza, posto que especificado pela *teleologia* (quando o que a natureza conhece é a *causalidade*), um determinado gênero de ser vivo, destacou-se da legalidade natural e desenvolveu-se segundo legalidades peculiares. É o *pôr teleológico* do trabalho que instaura o ser social, cuja existência e desenvolvimento supõem a natureza e o incessante intercâmbio com ela – mas cuja estrutura é diversa dela e dela tende a afastar-se progressivamente, mercê de uma crescente e cada vez mais autônoma complexidade.

Se Marx em *O Capital* (MARX, 1867/2013) remete a Aristóteles para lembrar de que o ser humano é, em todo caso, um animal político/social e sua potência de criação é ampliada quando trabalha em conjunto com seus pares, faz para demonstrar que toda a história da produção humana é história de uma produção coletiva e social, ainda que tal processo não seja imediatamente observável e não ocorra imediatamente. Todavia, embora se observe uma crescente socialização da produção dos bens necessários à vida humana com o avanço de sua complexidade, a distribuição desses bens e os meios de sua produção não obteve similar socialização, culminando na organização capitalista da produção, em que o trabalho fora identificado com emprego e cindido de sua potencialidade transformadora e genérica.

Para Marx (1867/2013), foi necessário o desenvolvimento pleno das mercadorias para que, da prática social própria, pudesse emergir a noção científica de que os trabalhos privados – executados independentemente entre si, porém universalmente interdependentes como elos da mesma divisão social do trabalho total – são necessariamente semelhantes em sua medida social, tendo seu valor como tempo de trabalho humano socialmente necessário, a unidade mínima comum aos frutos de toda produção humana.

No capitalismo, para além da essencial mediação entre pessoas e natureza, e pessoas entre si, o trabalho adquire a forma de emprego como venda da força de trabalho por aqueles que não possuem outra mercadoria além de sua própria força vital para oferecer nas trocas sociais. Aqueles que detêm a posse dos instrumentos e meios para a produção dos bens sociais, por sua vez, compram a força de trabalho com intuito de replicar o sóciometabolismo do humano com a natureza, porém adquirindo também, com exclusividade, ao final, os produtos deste processo. Dessa maneira, o trabalhador não mais pode mediar sua relação com a natureza simplesmente por meio de sua determinação teleológica e de suas necessidades e construir um projeto contínuo de expansão e socialização do gênero humano. Ao contrário, restringe-se a vender sua força de trabalho para que essa seja usada da maneira que melhor aprouver o seu comprador, o que, no caso da eterna natureza concorrencial do capitalismo, será imprescindivelmente direcionada à obtenção da maior parcela de lucro possível. O trabalho, de categoria essencial, é “reduzido” a simples mercadoria produtora de mais mercadorias e, assim, é confundido com o emprego.

Definir o trabalho e sua centralidade na produção da vida e do gênero humano auxilia na larga tarefa de recuperar suas categorias fundamentais, superando, por essa análise, a aparência “desumana” que assume na cotidianidade. Ademais, auxilia a sair do campo unicamente econômico – como sinônimo de *emprego*. Como explicita Kosik (2002), “Só a demonstração de que as categorias econômicas são formas históricas da objetivação do homem, e que, como produtos da *praxis* histórica, só podem, ser superadas por uma atividade prática, indica os limites da filosofia e o ponto em que tem início a atividade revolucionária.” (p. 189 – grifos do autor). Ou seja, expandindo as categorias que se apresentam inicialmente como econômicas (o trabalho, por exemplo), pode-se observá-las em sua construção histórica e apreender os contornos que a pesquisa é capaz de delimitar

antes de, necessariamente, ter de ser converter em subsídio à prática revolucionária.

O trabalho, portanto, pode ser sintetizado como atividade social de mediação entre ser humano e natureza, e pessoas entre si, intencionalmente determinada, que possui como produto algo que não existia previamente e que decorre da ação humana sobre um determinado objeto, sua matéria-prima. Seus produtos destinam-se à reprodução humana, satisfazendo necessidades socialmente mediadas. A centralidade do trabalho situa-se, assim, em sua posição de mediação elementar à vida humana, responsável pelo salto ontológico da animalidade a humanidade, fundando e mantendo – produzindo e reproduzindo – o estatuto social do ser humano.

Ainda que seja a categoria central da sociabilidade humana e, portanto, insuperável, o trabalho não determina, sozinho, toda a produção intencional humana. Principalmente, a produção daquilo que não está imediatamente conectado à reprodução da vida material humana. Outra categoria que requer apreciação com o devido rigor no interior nesse sentido no pensamento marxista é a categoria *práxis*.

A melhor síntese sobre a relação entre as categorias da *práxis* e trabalho no marxismo aparece, conforme o desenvolvimento da presente pesquisa, em Netto (1994)

A *práxis* é construída por Marx como a *atividade objetivo-criadora do ser social* – e o trabalho é sua forma, repita-se, ontológico-primária. É a *práxis* que expressa a especificidade do ser social. Seu desenvolvimento e complexidade crescente é o indicador do desenvolvimento e da complexidade crescente do ser social. (pp. 36-37 – grifos do autor).

Com o salto determinado pelo trabalho, ao ser propriamente humano, ou seja, social, as carências que determinavam inicialmente, ainda que já mediadas, a direção das ações humanas, passam agora a ser supridas essencialmente pelo trabalho, atividade vital consciente humana. Processo esse que implica o desenvolvimento contínuo de novas necessidades; necessidades não mais apenas biológicas, mas também socioculturais. A atividade humana, que se objetiva em um produto final capaz de satisfazê-las, assim, se expande. E, ao realizar-se em outras esferas da vida humana, para além da imediata reprodução da espécie, manifesta-se nelas também como atividade objetiva consciente (de seus objetos, meios e fins). Transforma a realidade, produzindo uma nova esfera de objetividade, entretanto,

sem coincidir, *necessária e imediatamente*, com a produção das condições de vida. Em outras palavras, altera-se o conteúdo do trabalho, porém, sem alterar a sua forma. Com isso, o trabalho se transforma em outra coisa, sem deixar de ser ele mesmo. Vázquez (2011), ao analisar a importância do trabalho na constituição do ser social, legará a essa categoria o estatuto de práxis produtiva, sendo a práxis fundamental que determinará as demais formas de práxis.

A práxis produtiva é, assim, a práxis fundamental porque nela o homem não só produz um mundo humano ou humanizado, no sentido de um mundo de objetos que satisfazem necessidades humanas e que só podem ser produzidos na medida em que se plasam neles fins ou projetos humanos, como também no sentido de que na práxis produtiva o homem se produz, forma ou transforma a si mesmo. (VÁZQUEZ, 2011, p. 230)

Práxis e trabalho, portanto, constituem-se mutuamente, ainda que não coincidam necessariamente. O trabalho é, como observado, a forma ontológico-primária da práxis, fornecendo a potencialidade e a forma com que a práxis poderá incidir sobre demais matérias e esferas da realidade, ainda que seja, em sequência, determinado por essa mesma práxis.

2.2.4 A práxis como realização do método

Na cotidianidade, engendrada pelas relações produtivas contraídas por cada indivíduo em seu contexto social, a práxis tem sido compreendida majoritariamente como uma prática utilitarista, como algo em oposição à reflexão puramente teórica. Para o sujeito subordinado à produção e troca de mercadorias para determinação de sua própria posição social, a prática é autossuficiente, possui em si seu próprio fundamento e não requer que seja revista. O objetivo da prática é *reprodutor* e não *produtor*. “A prática fala por si mesma” (VÁZQUEZ, 2011, p. 37). Sendo assim, seu objetivo não é a criatividade transformadora da realidade, mas, sim, sua asserção e reprodução conforme lhe é situada.

Essa prática utilitária – em Kosik (2002) estará como práxis utilitária – não deve ser caracterizada, porém, com simples conotação negativa, dado que existe de fato para orientar e auxiliar o sujeito a manipular o mundo cotidianamente de maneira efetiva, sem requerer reflexões acerca de seu objeto e objetivo a cada

instante de sua expressão³⁷. A problemática que aqui se instala refere-se muito mais ao engessamento dessa prática como *única* possibilidade de interpretação da atuação humana, concomitantemente, negando seu potencial transformador e a transformação efetiva que ocorre sem seu reconhecimento.

Por isso, a *praxis* utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a *compreensão* das coisas e da realidade. (...)

A *praxis* de que se trata nesse contexto é historicamente determinada e unilateral, é a *praxis* fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sociais que sobre ela se ergue. Nesta *praxis* se forma tanto o determinado ambiente material do indivíduo histórico, quanto a atmosfera espiritual em que a aparência superficial da realidade é fixada como o mundo da pretensa intimidade, confiança e da familiaridade em que o homem se move “naturalmente” e com que tem de se avir na vida cotidiana. (KOSIK, 2002, pp. 14-15 – grifos do autor)

Conforme analisado, no método materialista histórico e dialético, os fenômenos em sua aparência não devem ser confundidos ou tomados por sua essência coincidentemente, ambos momentos são partes constituintes do objeto e do conhecimento que se produz acerca dele. Se se parte da prática utilitarista como única possibilidade de atuação humana, confere-se, ao mesmo tempo, a hipóstase da aparência estática como única possibilidade do fenômeno. Para Kosik (2002), os fenômenos que operam no cotidiano, nessa regularidade e imediatismo da aparência constituem o mundo da *pseudoconcreticidade*. Ainda que possua sua própria legalidade, passível de ser manipulada, revelada e descrita, o mundo

³⁷ “A massa crítica disponível na tradição cultural de que somos legatários demonstra sobejamente que a *sociedade* propiciou a emergência da razão moderna, também deflagrando um desenvolvimento inaudito da inteligência. A lógica do evoluir do capitalismo demanda um conhecimento desantropomorfizador da natureza – não é acidente histórico que àquele desenvolvimento corresponda a emergência dos *padrões de conhecimento científico* da natureza. A mesma massa crítica indica que a esse ‘desencantamento do mundo’ (Weber) é imperativo um *comportamento instrumental*: a lógica do desenvolvimento capitalista implica uma atitude *manipuladora* em face da natureza, que reclama precisamente o conjunto de procedimentos próprios à inteligência – a *ação* (social) exigida por aquela lógica demanda a quantificação, a calculabilidade, a formalização. A razão analítica é, pois, o *organon* privilegiado da relação entre sujeito e objeto: é o *cálculo racional* que parametriza a intervenção do primeiro sobre o segundo. A *racionalização do mundo objetivo*, simétrica ao seu ‘desencantamento’, todavia, não se restringe ao trato do metabolismo sociedade/natureza: o desenvolvimento do capitalismo, a constituição e a consolidação da ordem burguesa, é não só a estruturação de uma nova socialidade sobre a socialização da sociedade; é, na mesma e contraditória medida, a estruturação de uma específica forma fenomênica do social, aquela engendrada *pela reificação*” (NETTO, 1994, p. 31 – grifos do autor).

fenomênico não está cindido de sua essencialidade em movimento que também, necessariamente, o compõe.

Ao mundo da *pseudoconcreticidade* pertencem os fenômenos externos, que se desenvolvem na superfície dos processos essenciais; o tráfico e a manipulação da práxis fetichizada; as representações comuns, projeções também superficiais dos fenômenos externos à consciência humana e os objetos fixados que se naturalizam e despem-se de sua natureza de produtos da atividade social humana (KOSIK, 2002).

Esses fenômenos, ainda que ocorram necessariamente dada a natureza dialética do movimento do real, aparecem correlacionados à prática utilitarista e manipulatória também por estarem subordinados – e engendrados – ao fetichismo da mercadoria corrente ao modo de produção capitalista. A produção capitalista viabilizou a totalidade da produção social necessária por meio da troca de mercadorias entre produtores privados, isto é, a troca de mercadoria produzidas independentemente – crescentemente – assume o papel de elo social entre a totalidade da produção humana, dotando-se, assim, de uma função social de permuta para além de sua original função de produto voltado à satisfação de uma determinada necessidade social (MARX, 1867/2013).

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1867/2013, p. 148).

A relação entre mercadorias como elos sociais da troca humana e seu caráter fetichista que é contraída pelo indivíduo em sua inserção no modo de produção capitalista determina que sua ação voltada à realidade material procure manipulá-la como mercadoria, isto é, que sua aparência e eficiência sejam dominantes enquanto determinação da ação humana. Por esse motivo, em linhas gerais, que, embora ocorra durante toda existência humana, a prática utilitarista e manipulatória assume toda sua potencialidade na produção capitalista de mercadorias.

De acordo com Vázquez (2011), há uma ascensão na filosofia sobre a práxis humana de sua concepção técnica e eficaz em coincidência com a crescente expansão das trocas capitalistas na produção humana. Nos séculos XVI e XVII, o

valor da produção é crescentemente visto em termos de transformação utilitária da natureza e não na transformação do sujeito que opera a transformação dessa natureza e de si mesmo nesse processo.

A práxis cotidiana do sujeito opera sob determinações da troca de mercadorias supracitadas, portanto, opera com as formas imediatas e aparentes dos fenômenos não porque são as formas mais acessíveis sensorialmente ao conhecimento, mas porque seu aspecto fenomênico aparente é justamente produto natural de sua práxis cotidiana (KOSIK, 2002). Dessa forma, verifica-se que não há uma unilateralidade na determinação da concepção – e existência – da práxis no nível de sua cotidianidade de fora para dentro, externo a interno, da ideologia do fetiche da mercadoria à consciência, mas, sim, uma relação mútua de produção e reprodução das próprias condições que são apropriadas e determinam o caráter da práxis humana que ocorre sob as relações sociais mercantis do capital. Lembrando, “Ser prático é o elogio do capital para aqueles que demonstram eficiência” (SILVA, 2017, p. 47-48).

Não obstante as condições de expressão da práxis por meio de um utilitarismo vigente nas relações econômicas contemporâneas, a categoria de práxis, como já anunciada, é central para todo o arcabouço teórico e revolucionário que é edificado no e pelo marxismo. É a práxis como modo de atuação, inserção e transformação da realidade e dos sujeitos que está no fundamento da objetividade do socialismo científico, pautado pelo materialismo histórico e dialético. Netto (1994) assegura: “A determinação central da ontologia marxiana como especificamente referida ao ser social está na sua categoria *fundante*, a categoria de *práxis*, cuja pertinência é exclusiva aos indivíduos pertencentes ao gênero humano” (p. 34 – grifos do autor).

A definição abstrata atividade, porém, assegura apenas que é um ato ou conjunto de atos em virtude dos quais um agente (sujeito ativo) modifica a matéria-prima objetiva que o circunda (VÁZQUEZ, 2011), admitindo que o agente não seja especificamente o ser social. Poder-se-ia referir a um “agente da natureza” para uma tempestade capaz de derrubar árvores em sua ação, poder-se-ia considerar seres microscópicos e planetas inteiros como agentes nessa concepção mais abstrata disponível. A natureza do agente poderá determinar a extensão e qualidade de sua atuação sobre a realidade (SILVA, 2017), mas somente essas especificações não definem a qualidade própria do ser social.

Todavia, ainda que nem toda atividade seja práxis, é importante frisar que toda práxis é, com efeito, atividade. Pois,

Neste amplo sentido, atividade opõe-se à passividade, e sua esfera é a da efetividade, não a do apenas possível. Agente é o que age, o que atua e não o que tem apenas a possibilidade ou disponibilidade de atuar ou agir. Sua atividade não é potencial, mas, sim, atual. Ocorre efetivamente sem que possa ser separada do ato ou conjunto de atos que a constituem. A atividade mostra, nas relações entre as partes e o todo, os traços de uma totalidade. (VÁZQUEZ, 2011, pp. 221-222).

A atividade, então, está como a superação da potencialidade, está no agir efetivo sobre determinado objeto ou matéria-prima. Dessa maneira, compreende desde partículas a corpos celestes, incluindo o ser humano em suas atuações biológicas ou instintivas, ou seja, há atividade – em sua determinação filosófica – na ação, ainda que essa não possua intencionalidade de seu resultado.

Por conseguinte, a práxis é adotada aqui como categoria que é capaz de abarcar a potencialidade de descrever a ação humana em sua especificidade do ser social, construindo – em conjunto com a sua forma ontológica-primária, o trabalho – o arcabouço descritivo para apreensão, por vias do materialismo histórico e dialético, da concepção filosófica de prática propriamente humana, intencional e objetiva. Como Kosik (2002) explicita de maneira acurada:

A *praxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade) A *praxis* do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade.

A *praxis* é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer, que se renova continuamente e se constitui praticamente –, unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, de sujeito e objeto, do produto e da produtividade. Como a realidade humano-social é *criada* pela *praxis*, a história se apresenta como um processo prático no curso do qual o humano se distingue do não-humano: o que é humano e o que não é humano não são já predeterminados; são determinados na história mediante uma diferenciação prática (p. 222 – grifos do autor).

A práxis humana é substância inerente ao ser social, podendo ocorrer em maior ou menor frequência, com qualidades diversas, mas não podendo ser excluída de um modo de atuar propriamente humano em sua teleologia e objetivação no real. Petrović (2001) alerta que, por razões históricas e teóricas, o conceito de práxis como utilizado em Marx ficara esquecido ou relegado em sua importância, sendo

utilizado – nesses casos – apenas como um sinônimo de prática “empírica”, como critério último da verdade objetiva.

Ainda que a prática empírica sirva, em graus de qualidade diversos, como critério à comprovação da veracidade de uma teoria sobre a realidade material, a práxis supera essa simples concepção de prática, negando-a e a incorporando a si, tal qual o materialismo histórico e dialético opera sobre o materialismo formal. A práxis, se reduzida ao nível de critério da verdade teórica, aparece como externa à própria elaboração e ontocriação do ser social, excluindo-o da relação própria de si, que é a relação sujeito/objeto. Essa concepção empiricista da práxis aparece subsidiada pela *Tese II* das *Teses sobre Feuerbach* (MARX, 1845-46/2009) que observa: “Na prática, tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento” (p. 123).

Marx (1845-46/2009) utiliza sua segunda tese sobre Feuerbach para criticar pensamentos que não se relacionam a ou mesmo pressupõe alguma prática, chamando a discussão entre a veracidade desses pensamentos de *escolástica*. No entanto, na sequência de suas *Teses sobre Feuerbach*, o pensador comunista seguirá a acertar suas críticas ao materialismo vulgar e seu determinismo, indo em contramão à própria interpretação mais coloquial utilizada da práxis, como citada. Diz Marx (1845-46/2009):

A doutrina materialista de que os homens são produtos das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens, e que o próprio educador tem de ser educado. (...)

A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*. (p. 124 – grifos do autor).

Desse modo, explicita Vázquez (2011), as teses II e III estabelecem uma unidade, crítica ao materialismo vulgar e ao idealismo especulativo, à cisão entre teoria e prática. A práxis aqui já aparece como fundamento do conhecimento, porém como parte integrante desse conhecimento e não apenas como critério à sua posterior verificação, está imbuída, necessariamente no ativo conhecer e transformar humano. É preciso defrontar o conhecimento com seu objeto para verificar se – conforme exposto no método – sua reprodução ideal do movimento material da realidade está correta, porém esse defrontar ocorre durante o processo

de maneira ativa, em relação com a prática. O critério da verdade está na prática, mas só é descoberto em uma relação propriamente teórica com a própria prática.

Da Mata (2014), em síntese contra o materialismo determinista e o idealismo especulativo, argumenta que o ser humano, na medida em que é consciência do mundo, é já um poder material, não sendo um pensamento a partir do nada, nem reflexo direto da substância material, é um ser ativo no conhecer, atuar e transformar. Assim, “A teoria não é apenas teoria, mas um modo de filiação ao mundo e, como produção material do homem, é também instrumento de transformação da realidade” (DA MATA, 2014, p. 139).

Nessa direção caminha, precisamente, o desenvolvimento da argumentação marxiana nas *Teses sobre Feuerbach*, culminando na célebre *Tese XI* que, pela própria precarização da apreensão da categoria de práxis no marxismo, acaba sendo utilizada somente em seu caráter agitativo, despindo-a de toda fundamentação e profundidade que possui no contexto de sua exposição. Verifica-se em Marx (1845-46/2009): “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*” (p. 126 – grifos do autor).

Desprovida da radicalidade de sua concepção da práxis e da contraposição feita ao materialismo vulgar e ao idealismo especulativo, a máxima sugere apenas reiterar uma cisão entre teoria e prática; tendo cessado o momento de *teorizar* sobre o mundo, chegará o momento de transformá-lo *praticamente*. Como Vázquez (2011) assevera, a *Tese XI* significa, na verdade, a rejeição da filosofia vigente que buscava justificar a ordem societária – burguesa – por meio de sua interpretação e contemplação e a necessidade de que a teoria caminhe, aliada à prática, em busca da transformação da realidade, seguindo o caminho da práxis criadora humana que transforma aquilo que se apropria e produz. Destarte, a frase expressa, ainda que em maneira sintética, a importância da filosofia de acompanhar o próprio movimento do real, da atuação intencional do ser social e não se engessar em abstrações inertes.

Apesar da crítica contundente acerca da impossibilidade de uma definição da categoria de práxis, devido a sua generalidade e base para definição de demais conceitos³⁸ (PETROVIĆ, 2001), verifica-se não apenas a possibilidade, mas a

³⁸ “Uma segunda questão relaciona-se com até que ponto o conceito de práxis pode ser definido ou esclarecido. Alguns autores são de opinião que, como conceito mais geral, básico para a definição

necessidade de que a definição de práxis possua precisão suficiente para, então, partir para demais campos que se baseiam no arcabouço teórico marxista, como a política e a própria psicologia. Nas principais obras utilizadas para o discernimento e elaboração do conceito de práxis – a saber, Vázquez (2011) e Kosik (2002) –, encontramos sínteses precisas capazes de auxiliar não apenas o desenvolvimento do conceito nas demais dimensões em que ocorre, mas também, de interpretar escritos sobre o tema de autores clássicos do marxismo que contribuíram para a questão.

Em Kosik (2002), consta:

A *praxis* é tanto a objetivação do homem e domínio da natureza quanto realização da liberdade humana.

A *praxis* tem ainda uma outra dimensão: no seu processo, no qual se *cria* a específica realidade humana, ao mesmo tempo se *cria de certo modo* uma realidade que existe independentemente do homem. Na *praxis* se realiza a *abertura* do homem para a realidade em geral. No processo ontocriativo da *praxis* humana se baseiam as possibilidades de uma ontologia, isto é, de uma compreensão do ser. A criação da realidade (humano-social) constitui o pressuposto da abertura e da compreensão da realidade em geral. A *praxis* como criação da realidade humana é ao mesmo tempo o processo no qual se revelaram em sua essência, o universo e a realidade. A *praxis* não é o encerramento do homem no ídolo da socialidade e da subjetividade social: é a abertura do homem diante da realidade e do ser. (...)

Na *praxis* se descobriu o fundamento do real centro de atividade, da real mediação histórica de espírito e matéria, de cultura e natureza, de homem e cosmos, de teoria e ação, de ente e existente, de epistemologia e ontologia (pp. 225-226 – grifos do autor).

A práxis, por conseguinte, edificada sobre o arcabouço do materialismo histórico e dialético, é uma atividade especificamente humana que cria, concomitantemente, sua realidade e aquilo que independerá dela. É uma produção objetiva, intencional, que situará o elo, a mediação, entre o conhecimento e a ação, reflexão e transformação, a intencionalidade humana diante da realidade, constantemente, sendo determinada pelas condições que o situam – produtos da

de todos os outros, o conceito de práxis não pode ser ele próprio definido. Outros, porém, insistiram em que, embora seja muito complexo, pode ser analisado, até certo ponto, e definido. As definições de práxis vão desde o seu enfoque simplesmente como atividade humana por meio da qual o homem modifica o mundo e a si mesmo, até outras mais desenvolvidas, que introduzem as noções de liberdade, criatividade, universalidade, história, futuro, revolução, etc. Os que definem práxis como a atividade humana e criativa livre foram por vezes criticados por sugerirem um conceito puramente 'normativo' e 'não realista'; se por 'homem', entendermos um ser que realmente existe e, por 'práxis', aquilo que os seres humanos realmente fazem, então é evidente que houve sempre mais falta de liberdade e de criatividade na história humana do que o inverso. Em resposta a essas críticas, porém, pretendeu-se que a noção de atividade criativa livre não é 'descritiva' ou 'normativa', mas expressa potencialidade humanas essenciais, alguma coisa diferente tanto do que simplesmente é como do que apenas *devia* ser." (PETROVIĆ, 2001, p. 295 – grifos do autor).

ação humana, em maior ou menor grau –, apreendendo essas condições e ativamente as transformando em produtos seus, podendo variar a matéria-prima sobre a qual incide, mas mantendo sua estrutura essencial descrita.

Considerando a matéria-prima sobre a qual incidirá a práxis e a importância da adequação entre sua intencionalidade e seus resultados, Vázquez (2011) sintetizará – em parte de sua apreciação da categoria – a definição de práxis em:

Sem essa ação real, objetiva, sobre uma realidade – natural ou humana – que existe independentemente do sujeito prático, não se pode falar propriamente de práxis como atividade material consciente e objetivamente; portanto, a simples atividade subjetiva – psíquica – ou apenas espiritual que não se objetiva materialmente não se pode considerar como práxis. (...) A matéria-prima da atividade prática pode mudar, dando lugar a diversas formas de práxis. (p. 228).

Considerando as sínteses dos autores e o próprio entrelaçamento desenvolvido até aqui, considera-se que a práxis do ser social está, necessariamente, imbricada na própria concepção epistemológica, ontológica e metodológica que se faz sobre a realidade. A práxis adquire sua riqueza revolucionária e transformativa imprescindivelmente ao ser apreciada a partir do materialismo histórico e dialético. Somente com uma visão científica sobre o desenvolvimento material da sociedade humana poderá ser fundamentada – e fundamentar – a práxis em toda sua potencialidade. Essa visão científica, por sua vez, possui desenvolvimento próprio em relação à categoria de práxis e dependente dos avanços presentes em diversos autores no marxismo.

2.2.5 Práxis e o marxismo

Em sua introdução aos *Cadernos Filosóficos* de Lênin, Lefebvre e Guterman (2018) esboçam um quadro geral de questões candentes ao “filósofo revolucionário”, a análise da categoria de prática (práxis) ocupa o campo “Problemas sobre os quais os fundadores do marxismo deram indicações precisas, mas que devem ser retomados em função da atualidade filosófica” (p. 21). Há uma validade importante a essa asserção, a análise da categoria de práxis, embora encontre em Marx e Engels desde muito cedo definições importantes, possui seu pleno desenvolvimento e sua recorrente atualização frente ao próprio desenvolvimento social humano sempre em vias de maior complexificação.

Dessa maneira, tendo consciência das limitações do presente entendimento de uma síntese da categoria da práxis para o marxismo, voltar-se-á às principais contribuições de importantes autores para a filosofia da práxis de maneira geral, para edificar a categoria antes de passar à sua aplicação específica à dimensão política.

Seguindo o modelo de Vázquez (2011), uma atenção mais focal deve ser destinada primeiramente a Hegel, não apenas por sua importância direta ao materialismo histórico e dialético, como fora explicitado anteriormente, mas também por sua obra sintetizar e superar monumentalmente as filosofias que o precederam, e fornecer – de maneira mais desenvolvida – o auge da filosofia moderna burguesa. Também, segundo Lefebvre e Guterman (2018), “O ‘filósofo revolucionário’ deve conhecer Hegel porque ele alcançou a forma mais elevada da elaboração racional de conceitos – porque, lucidamente, o hegelianismo esforçou-se por incluir e superar todas as filosofias anteriores” (p. 20).

Em Hegel, o trabalho ganha o estatuto ontológico (DA MATA, 2014). Para Marx (2015), o grande mérito do filósofo idealista, nesse sentido, foi ter assinalado o aspecto positivo do trabalho – ainda que na obra marxiana seja seguida uma crítica à limitação de não se referir ao trabalho concreto. Na *Fenomenologia do Espírito*, por meio da relação senhor e escravo, Hegel demonstra a virtude do trabalho em elevar a consciência do trabalhador até a consciência de sua liberdade (VÁZQUEZ, 2011), e também sua negação.

A despeito de situar a liberdade como uma questão de consciência, Hegel situa já em sua obra o caráter de atividade subjetiva que se objetiva em seus produtos, emergindo um novo mundo criado por si. A relação entre autoconsciência e reconhecimento revela, no autor, o aspecto social da singularidade humana, o indivíduo não se basta a si mesmo (VÁZQUEZ, 2011). Nesse mesmo movimento, pode levar a seu nível mais desenvolvido até o momento a própria concepção de práxis, ao demonstrar seu aspecto social e de formação do sujeito. Marx (1844/2015) assinala que a concepção hegeliana de trabalho como autogeração do homem, como devir, é um dos principais pontos positivos da lógica especulativa hegeliana.

Em Hegel, o trabalho não só deixa de ter conotação de sofrimento e de aprisionamento, como passa a ser entendido social e historicamente. Não se trata mais de expiação dos pecados, mas também não se trata de fazer

individual e egoísta. O feixe de relações sociais é criado pelo trabalho. Em uma sociedade de seres atomísticos e subjetivistas, como é o caso da sociedade moderna, é no trabalho que o homem pode ter sua interioridade na exterioridade, reapropriando a interioridade como riqueza do mundo. Além disso, pelo trabalho o homem produz um mundo para o próprio homem. É na modernidade que o mundo deixa de ser matéria bruta dada por Deus para se tornar mundo humano. Em uma sociedade na qual a realização do homem está em sua interioridade, é no trabalho que a espiritualidade se eleva e se realiza. Se o espírito não se exterioriza, a natureza permanece bruta. Por isso, a sociedade civil, embora formada por indivíduos egoístas e livres; embora ainda baseada na propriedade privada; é a sociedade humanizada pelo trabalho, pois só é possível ser egoísta socialmente. A organização e divisão do trabalho lhe dão caráter político e, enfim, em Hegel o trabalho ganha estatuto ontológico (DA MATA, 2014, p. 32).

Não apenas o trabalho ganha estatuto ontológico, como a práxis material produtiva aparece em sua objetividade de formação e atuação humana, situada social e historicamente, ainda que como uma atividade do sujeito enquanto portador do Espírito. Já na *Ciência da Lógica*, a prática não se apresenta mais como atividade humana, nem sob sua anterior forma mistificada, mas, como momento categorial do movimento lógico, racional da Ideia (VÁZQUEZ, 2011). Observa-se, porém, que o que há de comum nas duas principais obras hegelianas para a concepção de práxis é o caráter de fase que a prática apresenta enquanto subordinada a um momento total de identidade superior ente sujeito e objeto. “Para Hegel, a práxis não passa de um momento do processo de autoconsciência do absoluto, quer se apresente como trabalho humano na *Fenomenologia*, quer ideia prática na *Lógica*” (VÁZQUEZ, 2011, p. 89).

Para Vázquez (2011), Feuerbach, como fora explicitado anteriormente, devolverá ao homem toda capacidade central na produção de seu entorno. Porém, partindo de um materialismo contemplativo, não elabora uma categoria de práxis rica como a hegeliana, capaz de mediar os polos sujeito e objeto dentro de uma mesma relação. Ao tentar resgatar de Deus os atributos da essência humana e os reincorporar, acaba retirando o papel ativo criador da humanidade na materialidade, legando essa possibilidade somente à sua consciência. Isto é, retorna o fundamento da produção humana ao homem, mas retira dele seu verdadeiro potencial criativo. Recusando o papel transformador possível ao sujeito da práxis, a teoria feuerbachiana faz alusão à posição contemplativa da filosofia – ainda que profundamente crítica à alienação religiosa. “O ponto de vista da teoria é o ponto de vista da harmonia com o mundo” (FEUERBACH *apud* VÁZQUEZ, 2011, p. 101).

A superação da alienação religiosa, para Feuerbach, seria possível por via de uma retomada da “consciência verdadeira” pelo sujeito, todavia, o caminho dessa libertação encontra-se em vias contemplativas, chegando próximo de um idealismo, ainda que tente manter os pés firmes na materialidade sensível do homem. Vázquez (2011) qualifica que essa postura de Feuerbach impede que se fale de uma verdadeira filosofia da práxis em sua obra, sendo seu principal avanço a devolução do ser social à posição de fonte de seus produtos, partindo de um absoluto universal para um absoluto humano. Seu retrocesso, porém, estaria situado nessa inversão de um absoluto por outro, sem elaborar categorias de mediação possíveis de engendrar o conteúdo propriamente humano que defendia.

Conforme abordado anteriormente, é em Marx (e Engels) que as limitações de Hegel e Feuerbach puderam, enfim, encontrar soluções em arcabouço teórico consistente. Observando o conjunto de sua obra como totalidade, é possível observar no militante e teórico comunista uma progressiva complexificação de seu método, que parte do idealismo especulativo hegeliano para adequar suas leis do movimento a realidade material e fornecer à práxis toda sua capacidade como forma de transformação ontocriativa do ser social.

Em Marx (1843/2013), já está presente a concepção que desembocará na supracitada *Tese XI* sobre Feuerbach: “Reivindicais que se deve seguir, como ponto de partida, o *germe da vida real*, mas esqueceis que o germe da vida real do povo alemão brotou, até agora, apenas no seu *crânio*. Em uma palavra: não podereis suprimir a filosofia sem realizá-la” (p. 156 – grifos do autor). Já a partir dessa concepção percebe-se, ainda que implicitamente, que a práxis está presente na teoria marxiana, considerando que a filosofia para se realizar e ser suprasumida exige que se descubra unida com a prática social real da sociedade e deixe de estar cindida em seu espaço especulativo. Por isso, sua supressão está no campo da superação dialética, como negação da negação, superação, somente nesses termos é possível observar uma trajetória conceitual sem cisões definitivas dessa concepção até o fim da produção teórica de Marx.

Importante destacar, pois, que a despeito de já admitir um valor de auto formação humana à práxis e verificar no proletariado o verdadeiro sujeito histórico capaz de uma verdadeira emancipação humana, Marx, anteriormente a seu estudo de Economia Política de maneira mais densa, verificava a emancipação e transformação revolucionária a partir de uma solução *filosófica* à contradição entre

classes na sociedade burguesa em sua ascensão. Isto é, Marx não relegava à filosofia a tarefa da emancipação, já creditava à prática material desde cedo sua centralidade, porém vê os termos da contradição em uma concepção filosófica, inicialmente. Explica Vázquez (2011):

Falta elaborar um verdadeiro conceito científico do proletariado, que só poderá ser construído a partir da análise das relações de produção capitalistas. Para Marx, nesse período, a missão histórico-universal do proletariado não deriva tanto de sua posição econômica e social no seio da sociedade burguesa, mas de uma concepção filosófica (proletário = negação e encarnação do universalismo humano) e da situação específica – anacrônica – da Alemanha de sua época (p. 121).

Já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, ainda que possua um forte “humanismo” oriundo da via feuerbachiana e uma crítica revolucionária fundada em termos filosóficos, o contato de Marx com a Economia Política reveste a práxis de uma precisão de maior riqueza, permitindo sua união com aspectos teóricos que desenvolvera até ali com aspectos mais concretos sobre a objetivação do ser social na realidade material e a essencialidade dessa atividade criativa humana, a partir dos fundamentos que será denominado materialismo histórico e dialético. Sobre a objetividade – que pode ser apreendida como a práxis que aqui é descrita –, consta:

Quando o *homem* real, corpóreo, de pé sobre a terra bem redonda e firme, expirando e inspirando todas as forças da natureza, *põe*, pela sua exteriorização, as suas *forças essenciais* objetivas, reais, como objetos alienados, o *pôr* não é sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação tem por isso de ser também uma ação *objetiva*. O ser objetivo opera objetivamente, e não operaria objetivamente se o objetivo não residisse na sua determinação essencial. Ele só cria, *põe* objetos, porque é posto por objetos, porque é, à partida [*von Haus aus*], *natureza*. Portanto, no ato do *pôr*, ele não cai da sua “atividade pura” num *criar* do *objeto*, mas o seu produto *objetivo* apenas confirma a sua atividade *objetiva*, a sua atividade como a atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 1844/2015, p. 374-375 – grifos do autor)

Sobre esse fundamento presente nos *Manuscritos*, a categoria de práxis irá se enriquecer conceitualmente em obras mencionadas anteriormente como *A Ideologia Alemã* e *Teses sobre Feuerbach*, passando pela crítica ao idealismo especulativo presente em *a Sagrada Família*, pelo *Manifesto Comunista*, desembocando em uma visão completa nos *Grundrisse* e n’*O Capital*. Ao dar centralidade a produção e transformação da realidade à práxis humana (e à práxis revolucionária no concernente à política e à luta de classes), contempla a solução da

intencionalidade presente na atividade humana, em sua unidade entre teoria e prática, sujeito e objeto, quando mediados pela práxis. Como afirma Mészáros (2006), o sistema marxiano encontra seu eixo a partir dos *Manuscritos* com o conceito-chave de análise da autoalienação humana – e, nesse processo, de práxis como atividade humana ontocriativa.

Vázquez (2011) ressalta que a filosofia de Marx adquire seu verdadeiro sentido quando se funda como filosofia de transformação do mundo, isto é, da práxis. Para o autor, ainda que correntes posteriores a Marx tenham limitado ou deturpado seu conteúdo em um determinismo empirista ou mesmo voluntarismo revolucionário, com a concepção de práxis presente no autor, não há dúvidas que se supera essas interpretações mais limitadas, observando o desenvolvimento da sociedade humana como fruto da práxis de indivíduos, historicamente situados, em relações econômicas determinadas, que em sua atuação transformam sua realidade e a si mesmos. Ao superar, no sentido dialético, o idealismo hegeliano e o materialismo contemplativo feuerbachiano na sua categoria de práxis, o marxismo passa a ver a unidade da relação sujeito/objeto e, ao mesmo tempo, reconhecer a atividade do sujeito na criação de seus objetos e sua implicação objetiva posterior. “Como filosofia da práxis, o marxismo é a consciência filosófica da atividade prática humana que transforma o mundo” (VÁZQUEZ, 2011, p. 174). Como indicado por Netto (1994) anteriormente, a práxis, construída conceitualmente por Marx, é a atividade objetivo-criadora do ser social, tendo no trabalho sua forma ontológico-primária. A complexificação das formas de práxis e a complexificação da formulação marxiana sobre o tema são indicativos da própria complexificação da ação do ser social e da acuidade do método a apreender esse processo.

Outra profunda contribuição à categoria da práxis no marxismo fora fornecida por Lênin, em especial – mas não somente –, após sua densa leitura da *Ciência da Lógica* de Hegel, na obra com suas anotações posteriormente denominada de *Cadernos Filosóficos* (LÊNIN, 2018). O revolucionário russo é categórico: “insiste a respeito da dignidade e da universalidade dessa categoria de práxis, a primeira e a última da dialética materialista.” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2018, p. 72).

Lênin caracterizará a práxis como atividade do homem orientada para um fim, em um devir que é determinado pelos objetos sobre os quais atuará, determinando-os no mesmo movimento (VÁZQUEZ, 2011). Com a dialética hegeliana apropriada

em seu estudo, Lênin fornecerá os termos para uma verdadeira unidade entre teoria e prática, sujeito e objeto.

O primeiro sentido da prática é, pois, a interação do homem com a natureza: o homem, ser da natureza, age sobre ela sem, por isso, isolar-se ou evadir-se da interdependência universal.

A partir desse primeiro momento, a categoria se desenvolve, adquire um sentido mais amplo, até envolver a vontade de transformação consciente do homem por ele mesmo. O objeto que inicialmente domina a relação sujeito-objeto é, pouco a pouco, subjugado pelos sujeitos ativos, o homem social. A prática é sempre a unidade do sujeito e do objeto, com o primado do objeto; mas, na prática, o sujeito supera sua subjetividade e o objeto, sua objetividade; a contradição sujeito-objeto é algo mais que interpenetração conceitual – é choque, colisão, luta. A prática, luta do homem e da natureza, é determinação criadora. O homem humaniza a natureza ao humanizar-se a si mesmo. Cria as condições para a realização de seus desejos e, nesse esforço, cria desejos humanos que se dirigem à natureza para serem satisfeitos. (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2019, p. 73).

Em síntese, a máxima leniniana assim ficou conhecida: “A prática é superior ao conhecimento (teórico), pois ela tem não só a dignidade da universalidade, mas também da efetividade imediata” (LÊNIN, 2018, p. 224). Retomando o método exposto é possível apreender o pensamento de Lênin aqui a partir do materialismo filosófico e dialético e do conceito de essência e concreto que fora apontado anteriormente. A prática, aqui, aparece já imbuída e em unidade com o pensamento teórico, já não é cindir os polos dessa relação; a superioridade indicada advém do fato de que, estando necessariamente conectadas, a prática é superior, pois carrega em si a concretude do pensamento teórico (universalidade), ao mesmo tempo em que está inserida no movimento da realidade (efetividade imediata). Não se trata de uma apologia à prática presente no materialismo vulgar, mas de uma fase superior de análise que reconhece já a teoria dentro da prática e parte para novas determinações desse movimento. A práxis, nesse sentido, estaria em contato com os “dois concretos” elencados acima, o concreto pensado (universalidade da essência na teoria) e o concreto real (efetividade do movimento material da realidade).

Segundo Vázquez (2011), essa relação é bastante desenvolvida por Lênin a partir de seus *Cadernos Filosóficos*, passando a compreender que isolado da prática, não pode haver conhecimento; todavia, não pode haver prática sem conhecimento, pois, como destacado, a práxis é uma atividade *consciente* orientada para um fim que se situa – em graus diversos – como representação mental anterior

à atividade. “O critério da verdade não é, portanto, exterior ao conhecimento, mas, sim, interno a ele na medida em que a prática entre necessariamente no conhecimento” (VÁZQUEZ, 2011, p. 213).

Além da precisão filosófica para a concepção de práxis, Lênin terá claro seu papel dentro da luta revolucionária do proletariado para sua emancipação; assim, não será, para o autor, necessária uma teoria revolucionária aliada a uma prática revolucionária, mas, sim, uma práxis que em um mesmo movimento seja capaz de apreender e se desenvolver revolucionariamente, tendo a teoria e prática em unidade científica para a emancipação da classe trabalhadora.

A riqueza conceitual fornecida pelos autores selecionados demonstra, preliminarmente, dois aspectos: a investigação acerca da categoria de práxis – de maneira profunda como sua complexidade requer – exige um foco propriamente apenas para esse objetivo. Aqui apresentou-se superficialmente as principais determinações conceituais da categoria de maneira geral e para cada um dos autores selecionados. Outro aspecto, as implicações da atuação e transformação da realidade pelo ser social estarão determinadas pelas condições concretas de sua inserção nas relações societárias; e seu movimento, ainda que não necessariamente revolucionário, estará criativamente determinado a um constante desenvolvimento do gênero e da práxis humana.

O direcionamento e as determinações concretas dessa práxis – até aqui abordada em abstração do momento histórico em que ocorre – estarão vinculados à concepção política que se faz do desenvolvimento humano. Enquanto a práxis ocorra, independente de uma constante reflexão sobre si, sua efetividade e intencionalidade estarão vinculadas à concepção que o indivíduo faz da sociedade que integra e suas relações. A redução da práxis a um “praticismo” utilitarista ou seu engessamento em um idealismo reflexivo são determinações de práticas concretas situadas na realidade material e podem aparecer como movimentos reacionários frente a um desenvolvimento mais livre do gênero humano. Todas essas condições – e mais – perpassarão, necessariamente, a categoria da práxis ao se abordar sua função e inserção na política, que será o objetivo dos próximos capítulos dessa dissertação.

3 A PRÁXIS POLÍTICA NA MODERNIDADE

*a corrente impetuosa é chamada de violenta
mas o leito de rio que a contém
ninguém chama de violento.*

*a tempestade que faz dobrar as bétulas
é tida como violenta
e a tempestade que faz dobrar
os dorsos dos operários na rua?*

Sobre a Violência
(Bertolt Brecht)

A partir do movimento inicial de definir a categoria de práxis para o marxismo, baseada fundamentalmente nas elaborações de Vázquez (2011) e Kosik (2002), perpassando obras importantes ao marxismo, é possível que se encaminhe a discussão para sua concreção no momento histórico da sociedade capitalista, considerando suas implicações quando efetivada na esfera da política.

Neste capítulo, objetiva-se desvelar como toda forma política de organização social humana possui relação direta com a forma de organização da produção social e a disputa em seu direcionamento, e, assim, investigar como ocorre uma práxis política determinada por essas condições. Com foco nas implicações dessa práxis política dentro do modo de produção capitalista, investigar-se-á como a construção do Estado na modernidade assumiu um papel central na dominação e organização social. Para esse trajeto, além de diversos comentadores, optou-se por investigar o debate existente entre Marx e seu antecessor na filosofia política alemã, Hegel; em busca de uma síntese na compreensão da situação da modernidade em relação à política de modo geral.

Considerando a práxis como uma ação consciente teórica e idealmente planejada previamente que opera sob o mundo objetivo e transforma uma matéria-prima com intenção de se objetivar em um produto que exista independentemente de seu produtor *a posteriori*, observa-se que a práxis apreende em si a compreensão da legalidade dos objetos sobre os quais incide, bem como a intencionalidade de demais sujeitos que atuam no mundo por meio de suas práxis³⁹ próprias⁴⁰. Como explicita Martínez (2011)

³⁹ A intencionalidade geral das ações coletivas determinadas pelas diversas práxis individuais que atuam sobre o mundo é tema presente desde o princípio da concepção materialista da história e

A práxis social, ao ser o resultado da combinação geralmente contraditória e conflitiva das práxis individuais, dá lugar a um produto que não pode ser reduzido às intenções de nenhum dos diversos atores que intervieram em sua produção, e, por isso, é uma práxis não intencional. A sociedade em seu desenvolvimento histórico é o produto da atividade humana, da “ação recíproca dos homens” nas palavras de Marx, porquanto essa atividade humana dá lugar a ordem de legalidade estrutural que não depende mais da atividade individual, mas que, por sua vez, a condiciona e molda. As sociedades humanas, com suas forças produtivas e suas relações sociais de produção, são um resultado da atividade humana e, portanto, também são transformáveis através dessa atividade; mas apresentam uma legalidade específica que condiciona os canais pelos quais essa transformação pode desenvolver-se. (p. 18)

Essas práxis diversas, embora sejam, coletivamente, não intencionais, dada a miríade de vetores singulares objetivando-se em direções diversas para uma condução coletiva da sociedade, quando se dedicam (direcionam ou intencionam) ao projeto de transformação – ou manutenção – dos modos de produzir a vida material social e as relações que implicam entre os sujeitos (e também em relação à instituição organizadora desse processo, o Estado, como ver-se-á posteriormente), serão denominadas de práxis política, uma expressão por excelência dos meios desenvolvidos socialmente para o condicionamento das transformações das quais fala Martínez (2011). O desafio de apontar possíveis limites onde se inicia e onde se

sua possibilidade de ser aferida, teorizada e prevista está contida na própria implicação de política e práxis que aqui se desenvolve. Uma das melhores sínteses sobre esse tema encontra-se na Carta de Engels a J. Bloch de 1890: “a história é feita de maneira que o resultado final sempre surge da conflitante relação entre muitas vontades individuais, cada qual destas vontades feita em condições particulares de vida. Portanto, é a intersecção de numerosas forças, uma série infinita de paralelogramos de forças, que resulta em um dado evento histórico. Isto pode ser novamente interpretado de modo equívoco, sendo visto como um produto de um poder que trabalha como um todo, *inconscientemente* e sem vontade. Cada vontade individual é obstruída por outra vontade individual e o que emerge é uma vontade final não antecipada pelas singularidades envolvidas. Assim, a história procede na forma de um processo natural e é essencialmente sujeitas às leis do movimento. Mas do fato de que as vontades individuais — das quais os desejos que impelem pela constituição física ou externamente e, em último lugar, pelas circunstâncias econômicas (sejam pessoais ou aquelas da sociedade em geral) — não obtém o que querem, mas tem suas vontades amalgamadas em um sentido coletivo, um resultante comum, não deve ser concluído que seus valores são iguais a zero. Ao contrário, cada parte singular contribui para o resultado e é, em certo grau, envolvido com esta soma final.” (ENGELS, 1890/2009, sem página).

⁴⁰ Embora esteja além do alcance do campo bibliográfico marxista investigado na pesquisa (a saber, Hegel, Marx e Engels e seus comentadores sobre o tema), cabe destacar que um grande autor da tradição marxista que se dedicou ao estudo das questões das práxis humanas e suas implicações foi György Lukács [1885 – 1971]. Após realizar uma vasta revisão das concepções de ontologia para a filosofia ocidental de maneira geral, o autor elabora a práxis social humana como *pôr teleológico*, diferenciada como *pôr teleológico primário* (quando incide sobre a natureza e visa sua transformação) e *pôr teleológico secundário* (quando incide sobre os demais indivíduos, com objetivo de transformação de suas práxis). Cf. Lukács, *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* (2010); *Para uma Ontologia do Ser Social I* (1968/2012); *Para uma Ontologia do Ser Social II* (1968/2013); Fortes e Vaisman, *Apresentação* (2010).

encerra essa intencionalidade nas ações políticas dos sujeitos da sociedade capitalista é o objetivo do presente capítulo.

De acordo com Vázquez (2011), a práxis possui diversas modalidades quando seu objeto da ação é o homem, grupos, classes ou a sociedade inteira, sendo possível denominar essas práxis como *práxis sociais*, embora nenhuma práxis – independentemente do objeto sobre o qual incide – seja possível sem seu caráter social. A práxis social, em sentido amplo, portanto, abará e estará diretamente relacionada com a práxis política. E, em sentido mais restrito, “a práxis social é a atividade de grupos ou classes sociais que leva a transformar a organização e direção da sociedade, ou a realizar certas mudanças mediante a atividade do Estado. Essa forma de práxis é justamente a atividade política” (VÁZQUEZ, 2011, pp. 233-234).

Desse modo, a práxis social – ou mesmo a práxis política – não corresponde a toda forma de ação, apenas por se revestir de um caráter necessariamente social⁴¹. Mas, sim, requer intencionalidade, teoria e prática destinadas a um objeto específico que, no caso da práxis social, seria a sociedade como um todo e no caso da práxis política, a *organização e direção* da sociedade ou Estado, mediante a ação previamente idealizada pelos sujeitos.

Quando se utiliza o conceito de práxis como anteriormente definido, objetiva-se, preventivamente, evitar cair no imbróglio de atribuir à política toda ação humana, diferenciando, assim, o caráter social – presente essencialmente na práxis – de seu possível caráter político. Apesar de toda ação possuir *significação* política, pois terá necessariamente repercussões sociais independentemente de quão singular seja sua ocorrência, não é possível admitir que toda práxis seja política, pois seu objeto de ação precisa estar definido idealmente anteriormente e esse é o critério principal para sua classificação no presente caso, sua intencionalidade, idealidade, e objeto ao qual se dirige. Assim, malgrado esteja correto – de acordo com os critérios até aqui desenvolvidos –, a práxis política não acompanhará raciocínios como o de Konder (1978), que, em sua obra sobre o conceito de *alienação* para o marxismo, descreve:

⁴¹ Como se precisou no primeiro capítulo seguindo a diferenciação de Vázquez (2011) de atividade, ação e práxis em sentido filosófico.

A política é uma dimensão da atividade humana. Desde que, *com ou sem vontade de fazê-lo*, os homens vivem em sociedade, dependem da sociedade para nascer e sobreviver, não há como ignorar a *significação* política que os comportamentos individuais inevitavelmente assumem. Tanto as ações como as omissões dos indivíduos repercutem sobre (SIC) as pessoas que os conhecem e com as quais eles lidam. Por suas palavras como por seus silêncios, por seus gestos ou por seus exemplos, por comando, sugestão, conselho ou oposição, *querendo ou não querendo, tendo ou não consciência do que fazem*, os indivíduos influem uns sobre (SIC) os outros, condicionam-se reciprocamente, moldam suas respectivas atitudes em face das instituições vigentes, colaboram com os movimentos tendentes a manter inalterada ou a modificar a estrutura sócio-econômica existente em um dado momento (p. 145 – grifos meus)

Conforme destacado, verifica-se que, apesar das ações humanas possuírem invariavelmente conotação política, o critério que aqui se adota para sua classificação como práxis política propriamente dita radica precisamente na intencionalidade de suas ações. Em síntese, embora não esteja em desacordo afirmar que tudo que é social possui uma esfera política, a práxis política só se verifica quando o sujeito possui consciência e teoria que medeiam sua prática intencional e uma objetivação no campo específico da organização e direção societária, ainda que em graus diversos.

A compreensão da política como algo imbricado ao todo social advém desde a primeira grande obra sobre o tema, *Política*, de Aristóteles. Bobbio (1998) em sua definição mais preliminar possível de política já atribui seu significado ao todo social de acordo com Aristóteles: “Derivado do adjetivo originado de *pólis* (*politikós*), que significa tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente (SIC) , o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social, o termo Política se expandiu graças à influência da grande obra de Aristóteles, intitulada *Política*” (p. 954).

No *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano (2007) encontram-se quatro definições centrais para o conceito de política que, em maior ou menor grau, perpassarão a concepção aqui adotada, são elas: 1) a doutrina do direito e da moral; 2) a teoria do Estado; 3) a arte ou ciência do governo e 4) o estudo dos comportamentos intersubjetivos. Das quatro definições disponíveis, as duas primeiras possuem referência essencialmente no trabalho de Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco* e *Política*, respectivamente.

Da Mata (2014) também referencia a concepção aristotélica para apontar a concepção original de política: “A palavra política (*politiké*) vem do adjetivo *politikós*

(político), relativo à *Pólis*⁴². A política deveria ser entendida, então, como a *ação ou atividade voltada para a comunidade*, para aquilo que se constitui como bem público (*politeia*)” (p. 72 – grifos meus). Ainda de acordo com o autor, a política aparece na Grécia clássica como importante momento de determinação e organização das relações sociais. Porém, a essa mesma política só era possível a adesão dos “homens livres” que, naquela organização social consistiam no cidadão, aquele “possuidor de terras, livre e, portanto, destinatário do poder de organizar a sociedade” (DA MATA, 2014, p. 73). Dessa maneira, ainda que em sua concepção original a política só possa ser realizada pela subsunção do indivíduo ao Estado, apenas aqueles sujeitos livres do trabalho material poderiam almejar esse projeto político. O Estado que já existia no surgimento da concepção clássica de política possuía o intuito de governar universalmente para todos, porém com a participação apenas da classe proprietária nesse processo.

Essa aparente contradição entre a produção social da vida e a participação do processo decisório político da organização das relações sociais e projeto societário já presente na Grécia clássica revela-se como o cerne da preocupação de uma concepção materialista histórica e dialética da política. Para o marxismo, de modo geral, o processo decisório em si não é capaz de contemplar a totalidade do fenômeno social de condução da sociedade, sendo necessário, de acordo com o método marxiano e engelsiano, compreender as relações materiais de produção da vida e suas implicações para a organização social para, então, ter uma visão mais acurada do processo político que se determina desse modo.

Porque para o marxismo nenhum aspecto ou dimensão da realidade social pode teorizar-se à margem – ou com independência – da totalidade na qual aquele se constitui. É impossível teorizar sobre “a política”, como o fazem a ciência política e o saber convencional das ciências sociais, assumindo que aquela existe em uma espécie de limo posto a salvo das prosaicas realidades da vida econômica. A “sociedade”, por sua vez, é uma enganosa abstração sem ter em conta o fundamento material sobre o qual se apoia. A “cultura” entendida como a ideologia, o discurso, a linguagem, as tradições e mentalidades, os valores e o “sentido comum” somente pode sustentar-se

⁴² Em Moraes (*apud* DA MATA, 2014, p. 72) há uma definição de *Pólis* como Cidade-Estado grega, que baseará todas as futuras referências ao termo no presente trabalho: “Consideramos essa a melhor solução, principalmente porque, não dispondo em português de distinção equivalente à existente entre *cite/ville* e *city/town*, o termo Estado nos é indispensável para expressar o conteúdo político da *Pólis*. (...) Claro que, qualquer que seja a opção do tradutor, o essencial é que se considere o duplo componente do termo *Pólis*: Societário (= cidade, comunidade de cidadãos) e Estatal (= organização do poder político)”.

graças a sua complexa articulação com a sociedade, a economia e a política. (BORON, 2007, p. 196)

Uma concepção marxista de práxis política, portanto, não pode tomar a política e seus modelos historicamente produzidos separados da esfera da produção e reprodução da vida na sociedade. Caso fosse esse o caso, desde o princípio da concepção de política, haveria uma práxis política da qual a maioria da população encontrar-se-ia alijada, direta ou indiretamente; no caso da Grécia clássica, embora fosse considerada o berço da concepção de democracia⁴³ que será retomada na modernidade, o “direito à práxis política” era exclusivo daqueles considerados cidadãos – homens, possuidores de terras e livres do trabalho manual – e restrito ao restante de toda a população que, objetivamente, estava envolvida na manutenção societária.

O modelo político aristotélico⁴⁴, mesmo sendo formulado numa realidade que excluía majoritariamente a população da prática política ativa, construiu uma teoria histórica que demonstrou como a humanidade realizou-se por meio de sua natureza social e alcançou no Estado a subsunção de suas particularidades e a mediação para todas as esferas da vida grega. Segundo Bobbio (1994), o modelo aristotélico construído em sua obra, *Política*, não consiste de uma explicação racional, mas histórica das etapas da humanidade em sua associação, das formas mais primitivas à forma mais avançada, chegando em sua forma mais perfeita de sociedade ao alcançar o Estado.

A concepção de Estado aristotélica e o legado político da Grécia clássica são abordados logo no início desse capítulo, pois as questões colocadas pelo pensamento político grego permearam e continuam a permear as organizações sociais da humanidade até hoje⁴⁵, a saber, qual o papel da práxis política na

⁴³ “Etimologicamente, democracia significa ‘poder’ (*krátos*) do povo (*démos*). Os gregos, de cuja língua surgiu a palavra, a distinguiam de outras formas de governo: aquela na qual o poder pertence a um só, ‘monarquia’ em sentido positivo, ‘tirania’ em sentido negativo; e aquela em que o poder pertence a poucos, ‘aristocracia’ em sentido positivo, ‘oligarquia’ em sentido negativo.” (BOBBIO, 2003, p. 235)

⁴⁴ Necessário explicitar que, embora legasse ao Estado a concepção de mais perfeita organização social humana, Aristóteles na mesma obra atribuía à democracia o caráter de “mau governo popular” (BOBBIO, 2003, p. 248-249).

⁴⁵ “Um homem não pode voltar a ser criança sem tornar-se infantil. Mas não o deleita a ingenuidade da criança, e não tem ele próprio novamente que aspirar a reproduzir sua verdade em um nível superior? Não revive cada época, na natureza infantil, o seu próprio caráter em sua verdade natural? Por que a infância histórica da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais? Há crianças mal-

sociedade? Para os gregos, o papel da política consistia da realização plena do indivíduo na participação da *Pólis* e subsunção ao Estado (DA MATA, 2014).

O poder político formalmente legalizado como forma política da expressão das relações de dominação se mantém o caso nos principais modos de produção e no desenvolvimento majoritário das principais sociedades ocidentais até a ascensão burguesa ao posto de classe dominante e a inauguração do que denominamos de época moderna da história da humanidade⁴⁶. A partir da necessidade de liberar todas as pessoas de seus grilhões políticos e servis para que pudessem ofertar sua mão de obra como donos de si próprios, a esfera política teve de admitir que os sujeitos fossem reconhecidos como cidadãos e, desde então, dentro das contradições do sistema capitalista que até o momento, não pôde abarcar efetivamente os sujeitos livres dentro da sua totalidade. Isto é, o período da modernidade da humanidade trouxe, além da diversidade de avanços advindos do novo modo de produção capitalista que se instaurou, a problemática de ter sujeitos dotados de direitos políticos, mas que, efetivamente, encontram-se alijados da esfera política – parcial ou integralmente. Em termos da presente pesquisa, a modernidade forneceu o fundamento político para que a práxis política se desenvolvesse formal e universalmente, ao mesmo tempo que impediu os sujeitos de realizarem essa práxis em suas vidas dentro da legalidade capitalista. Essa liberdade formal e não real, na síntese de Bovero (1994, p. 106), refere-se a:

O problema de uma época na qual a instância de liberdade se traduz na criação de um poder de certo modo instituído por sujeitos que lhe são pressupostos; na qual a autonomia se transforma incessantemente em heteronomia, e sempre se volta a buscar de novo, por diferentes caminhos, o modo de re-converter essa naquela.

Em seus termos genéricos – termos que precisamente se referem a toda uma época – trata-se do problema de uma era que ainda é a nossa: pelo menos até o momento em que, no ocaso da divisão social por estamentos e da dependência pessoal, depois do que se tornou formalmente possível o discurso sobre os direitos do homem, não venha a se suceder a abolição do

educadas e crianças precoces. Muitos dos povos antigos pertencem a esta categoria. Os gregos foram crianças normais. O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolivelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais” (MARX, 1857-58/2011, p. 65-66)

⁴⁶ De maneira bastante simplificada apenas a título de ilustração, importante destacar que se considera o desenvolvimento material da história humana a partir das suas principais formas de produção: *comunidade primitiva*, *escravismo*, *feudalismo* e *capitalismo*. Para maior compreensão desse desenvolvimento, Cf. *A Ideologia Alemã* (MARX; ENGELS, 1845-46/2009); *A Origem da Família, do Estado e da Propriedade Privada* (ENGELS, 1884/2012); e *Economia Política: uma introdução crítica* (NETTO; BRAZ, 2012).

governo sobre os homens, qualquer que seja o significado positivo dessa abolição.

Desenvolver-se-á o trajeto no presente capítulo analisando dois autores que, com suas obras, sintetizam essa precisa contradição da modernidade, um como sua síntese e outro como sua crítica, com efeito, Hegel e Marx, respectivamente. Pois, como ilustra Da Mata (2014, p. 101): “Naturalizadas as relações sociais, a sociedade civil burguesa passa a ser apresentada como sendo a única sociedade possível e o Estado moderno sua expressão máxima”. Compreendendo, então, como o Estado moderno forma-se e o debate teórico-político que se estabeleceu em seu entorno, avança-se na acuidade da definição de práxis política na modernidade.

3.1 MODOS DE PRODUÇÃO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E O ESTADO

Como a própria definição de práxis política de Vázquez (2011) denota, a atuação dos sujeitos nos projetos de condução e produção da sociedade não pode escapar à questão do Estado na sociedade moderna. Entre força de coordenação social e instrumento de exploração da classe dominante, o Estado tornou-se um dos principais marcos do modo de produção capitalista e, como veremos no capítulo seguinte, a atuação da Psicologia dentro do aparato estatal não poderá ser resumida a uma práxis política imediatamente. A relação Estado e política está situada desde os primórdios da organização social humana e toma contornos bastante específicos com a modernidade capitalista. Desse modo, realizar-se-á uma breve digressão acerca do papel do Estado na sociedade humana e suas expressões até o modo de produção capitalista.

O Estado, a política e a práxis política propriamente dita só podem aparecer na humanidade quando, materialmente, as relações de produção estão desenvolvidas o suficiente para produzir um excedente econômico que permita a alguns membros da sociedade dedicarem-se a atividades outras além daquelas imediatamente ligadas à produção e reprodução da vida social. Só é possível aos indivíduos humanos dedicarem-se à atividade espiritual/religiosa/política quando a divisão social do trabalho já está determinada e a propriedade privada começa a se

delinear na sociedade⁴⁷. Em poucas palavras, o surgimento do excedente econômico revoluciona o modo de vida das comunidades primitivas, introduzindo a possibilidade de troca de produtos não destinados ao autoconsumo da comunidade – *i.e mercadoria* – e a possibilidade de acumulação permite a exploração do trabalho humano, dividindo a comunidade entre os produtores do conjunto de bens necessários (os produtores diretos) e os apropriadores dos bens excedentes (aqueles que se apropriam do fruto do trabalho dos produtores diretos) (NETTO; BRAZ, 2012).

A partir desse momento, como apontam Engels (1878/2015) e Marx e Engels (1845-46/2009), está dada a contradição entre os interesses singulares e o interesse comum na manutenção social, erigindo-se mecanismos de mediação entre essas instâncias. Com o excedente de produção e os interesses contraditórios entre os produtores e apropriadores, surgem mecanismos para regulação social como formas rudimentares do Estado como o conhecemos hoje. Importante frisar, porém, que tais mecanismos, embora expressem a necessidade de uma regulação externa aos interesses concretos de pessoas, grupos e classes, instituem-se e regularizam uma prática fundamentalmente lastreada pela ordem de produção já vigente. Ainda que, com a divisão social do trabalho e a propriedade privada, alguns grupos ou pessoas possam obter maior poder e progressivamente ganhar maior domínio sobre a condução geral da sociedade, isto é, relativamente determinar a produção dos bens sociais, sua determinação principal advém justamente da propriedade material dos meios da produção desses bens.

Ou seja, a forma de Estado e política vigentes correspondem, necessariamente, à ordem social estabelecida materialmente, sendo superficial acreditar que a primeira determinará unilateralmente a última. Como elabora Engels (1878/2015, p. 208): “O que importa aqui é constatar que, na base da dominação política, houve, em toda parte, uma atividade social oficial; e que a dominação política só teve existência duradoura quando cumpriu essa sua atividade social oficial”. Em consonância, Da Mata (2014) expõe: “Estabelecem-se, então, regras, leis, que organizam o modo como se produz e reproduz a existência e sua

⁴⁷ “De resto, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa enuncia-se em relação à atividade o mesmo que na outra se enuncia relativamente ao produto da atividade.” (MARX; ENGELS, 1845-46/2009)

correlação de forças num dado momento histórico. O princípio regulador, contudo, é o da classe proprietária” (p. 73).

A possibilidade técnica de produzir mais valores-de-uso⁴⁸ daqueles que consome, base da produção do excedente econômico, é o mesmo fundamento que permite a humanidade a utilização do escravismo⁴⁹ como modo de produção predominante posteriormente à superação da divisão natural do trabalho nas comunidades primitivas. Nessa organização social, segundo Netto e Braz (2012), organiza-se a sociedade, por meio da força e violência, em dois polos: em um, uma minoria de indivíduos proprietários de terra e de escravos – viventes da acumulação do excedente de trabalho; e os escravos, produtores das condições centrais da vida. No interim entre esses dois polos, transitavam camponeses e artesão livres.

A tipologia clássica e geral para a caracterização dos regimes políticos advém da organização política que se estabeleceu inicialmente a partir do escravismo. Como supracitado, a principal influência de definição política vem do período grego e se encontra presente nas discussões da área até o presente, atravessando séculos, modos e relações de produção diversas. Tal razão não ocorre por acaso, considerando que se observa nesse momento da humanidade a divisão elementar em classes sociais antagônicas, expressando-se politicamente sobre a forma de condução diversa da sociedade e da utilização dos aparatos disponíveis pela classe dominante para a manutenção desse modo violentamente desigual de produção. “Compreende-se, pois, que no escravismo, dividida a sociedade em duas *classes sociais fundamentais* e diferenciados os demais grupos sociais, tenham surgido as primeiras formas de poder político condensadas no que se denominará *Estado*” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 79 – grifos dos autores).

Desse modo, as formas de poder e mecanismos estatais contemporâneos encontram-se embrionariamente presentes já na formulação da época clássica da

⁴⁸ “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria [*Warenkörper*], ela não existe sem esse corpo. Por isso, o próprio corpo-mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é um valor de uso ou um bem. Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens. (...) O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo. Os valores de uso formam o conteúdo material [*stofflichen Inhalt*] da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que irmos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca.” (MARX, 1867/2013, p. 114)

⁴⁹ “Como *modo de produção*, o escravismo é típico do Mundo Antigo. A escravatura instaurada nas Américas, no processo de colonização que se seguiu à expansão marítima será subordinada às formas sociais do modo de produção capitalista” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 78).

humanidade, posto que, entre progressos e rupturas maiores ou menores, a propriedade privada dos meios de produção e a cisão da sociedade em classes com interesses antagônicos mantiveram-se elementares na história humana. A política clássica nasce no berço do excedente econômico da produção escravista, ou, como afirmam Marx e Engels (1845-46/2009, p. 27): “Com o desenvolvimento da propriedade privada surgem aqui, pela primeira vez, as mesmas relações que voltamos a encontrar na propriedade privada moderna, só que nesta em maior escala”.

O objetivo dessas asserções não é demonstrar como a política *moralmente* esteve sempre pautada pelo antagonismo entre classes localizadas em posições opostas nas relações de produção e exigir a superação dessa desigualdade em si⁵⁰, mas, sim, mostrar como, a partir de uma concepção materialista da história, o pressuposto para a própria produção e desenvolvimento da política – e demais esferas do gênero humano – esteve localizado na existência de excedentes econômicos que permitiram o foco em objetos diversos daqueles diretamente envolvidos na produção e reprodução humana. Entre os mecanismos de organização social empregados na história da humanidade, a escravidão esteve presente como antagonismo de classes mais explícito.

Foi a escravidão que tornou possível a divisão do trabalho entre agricultura e indústria numa escala maior e, desse modo, o florescimento do mundo antigo, o helenismo. Sem escravidão, nada de Estado grego, nada de arte e ciência gregas; sem escravidão, não teria havido Império Romano tampouco teria havido a Europa moderna. Jamais devemos esquecer que todo o nosso desenvolvimento econômico, político e intelectual tem como pressuposto um estado em que a escravidão era tão necessária quanto universalmente reconhecida. (ENGELS, 1878/2015, p. 209)

A práxis política, portanto, considerada sob o aspecto de ação intencional que possui como objeto a transformação ou manutenção da estrutura social vigente está, nesse momento inicial, bastante subsumida à figura do Estado e restrita a poucos

⁵⁰ “Somente quando o modo de produção em questão já tiver percorrido um bom trecho na sua linha descendente, somente quando ele já tiver passado da idade, somente quando as condições da sua existência tiverem em grande parte desaparecido e seu sucessor já estiver batendo à porta – somente então a distribuição cada vez mais desigual parecerá injusta, somente então se apelará à assim chamada justiça eterna diante dos fatos com o prazo vencido. Do ponto de vista científico, esse apelo à moral e ao direito não permite avançar nem uma polegada, a ciência econômica não tem como encarar a indignação moral, por mais justificada que seja, como uma prova, podendo ver nela tão somente um sintoma.” (ENGELS, 1878/2015, p. 179)

que dispusessem de condições materiais de se abster do trabalho produtivo para empenhar-se nessas ações⁵¹. Não estaria, todavia, restrita a essa esfera e figuras, porém, suas condições concretas de baixo excedente econômico para além da reprodução social estabelecida impediam que os indivíduos envolvidos na produção direta dispusessem de tempo livre suficiente para dedicar-se a atividades organizadas intencionalmente para transformação social. Ao exemplo das comunidades escravistas, revela-se, em princípio, como a principal tese da política unicamente como relação de poder⁵², canônica na filosofia política de Bobbio (2003) – a qual se abordará com mais detalhe no decorrer do capítulo –, não obstante seja verdadeira, não é capaz de expressar a totalidade de suas determinações, que se situarão, essencialmente, na dialética entre produção e suas relações no antagonismo entre as classes nesse contexto.

A principal razão da possibilidade de organização estatal primeva na sociedade grega e romana – principais exemplos históricos do modo de produção escravista, segundo Engels (1884/2012; 1878/2015), Netto e Braz (2012) – foi o mesmo motivo de sua posterior ruína, o crescente custo de existência dos cidadãos livres frente ao tamanho da população escravizada. No caso da Grécia, os cidadãos que outrora se encontravam livres foram, paulatinamente, sendo rendidos por dívidas e obrigados a optar entre a mendicância, a competição do trabalho manual com os escravos ou a própria escravidão, sendo importante notar que “Não foi a democracia que arruinou Atenas, como pretendem os mestres europeus que abanam a cauda diante dos príncipes, mas a escravidão que proscovia o trabalho

⁵¹ “O rápido desenvolvimento da riqueza, do comércio e da indústria prova como o Estado, já então definido em seus traços principais, estava à nova condição social dos atenienses. A oposição de classes em que as instituições sociais e políticas agora se fundamentavam, já não era mais o que havia subsistido entre os nobres e o povo, mas sim o antagonismo entre escravos e homens livre, entre protegidos e cidadãos. Em sua época de maior florescimento, Atenas contava 90.000 cidadãos livres, incluindo mulheres e crianças. Os escravos de ambos os sexos, no entanto, somavam 365.000 pessoas e os protegidos, imigrantes e libertos, chegavam a 45.000. Assim, para cada cidadão adulto do sexo masculino havia, no mínimo, dezoito escravos e mais de dois protegidos” (ENGELS, 1884/2012, p. 114)

⁵² Como brevemente aborda Engels (1878/2015, pp. 194-195), “o poder não é um simples ato de vontade, mas requer precondições bem reais para sua consecução, principalmente *ferramentas*, dentre as quais as mais perfeitas prevalecem sobre as mais imperfeitas; que, ademais, essas ferramentas precisam ser produzidas, com o que está dito simultaneamente que o produtor das ferramentas de poder mais perfeitas (ou, em linguagem simples, de armas) derrota o produtor das ferramentas mais imperfeitas; e que, em suma, a vitória do poder tem por base a produção de armas e esta, por sua vez, a produção em geral, ou seja o ‘poder econômico’, e ‘situação econômica’, os meios *materiais* à disposição do poder”.

do cidadão livre” (ENGELS, 1884/2012, p. 114). No caso romano, o escravismo viverá seu apogeu e fim.

A grandeza do império reclamava um enorme excedente econômico para manter a repressão aos escravos, a submissão dos povos conquistados e o parasitismo dos grandes proprietários; [...] Essa ruína tornou-se tanto mais ampla quanto mais a produtividade do trabalho livre, potenciada pelo desenvolvimento de novas forças produtivas, foi asfixiada pela disseminação do escravismo. Assim, quando o Império Romano, sob a pressão das chamadas “invasões bárbaras”, desintegrou-se na metade inicial do primeiro milênio da nossa era, também foi abaixo o escravismo. (NETTO; BRAZ, 2012, p. 80)

Após um período de transição, o modo de produção feudal apareceu como arranjo socioeconômico mais viável à substituição do grande contingente imperial que havia sido anteriormente construído, mas, como destacado, não lograva condições materiais para sua manutenção. No feudalismo, toda a centralização que outrora se encontrara sob mãos dos impérios passou a uma atomização em forma de feudos – “unidades econômico-sociais desse modo de produção: base territorial de uma economia fundada no trato da terra, o feudo pertencia a um nobre (senhor), que sujeitava os produtores diretos (servos)” (NETTO; BRAZ, p. 80).

Esse modo subsequente de produção na história humana – que estivera plenamente estruturado na Europa por volta do século XI e cuja crise se inicia no século XIV e se encerra no século XVIII – compreendia uma autarquia rural que, produzindo basicamente para seu autoconsumo, possuía em cada feudo uma ou mais aldeias de servos que produziam para si e, por meio de uma série de impostos, para a classe nobre que possuía a terra feudal. Sua diferença ao modo de produção escravista, em especial para a presente pesquisa, consiste na existência de compromissos mútuos entre senhores e servos, não mais tendo a propriedade do produtor como mediação essencial, mas, sim, o imposto e o contrato entre ambos como forma elementar de suas relações de produção (NETTO; BRAZ, 2012). O servo fornecia grande parte de sua produção ao senhor feudal e em troca, recebia sua terra e proteção enquanto vivesse sob aquele feudo.

Todavia, essa mediação voltada mais ao contrato ainda possuía caráter extremamente rudimentar, porquanto o servo encontrava-se numa relação de profunda desigualdade econômica e sendo, por meio da coerção direta e indireta, obrigado a aceitar os impostos cobrados pela nobreza, tendo pouco ou nenhum

protagonismo formal em suas negociações. A práxis política não possuía objetivamente canais formais para sua execução pelas classes exploradas.

Paralelamente a essa produção, artesãos e comerciantes dedicavam-se à troca de produtos, dentro e fora dos feudos, complexificando progressivamente a própria matriz econômica que estava estabelecida no feudalismo; os artesãos formavam mais e maiores corporações e comerciantes, em ligas. A complexificação das relações mercantis existentes, aliada ao estabelecimento de rotas comerciais para o Oriente colocou, paulatinamente, a limitação da produção servil em contradição com a necessidade de liberdade para a produção mercantil (NETTO; BRAZ, 2012). Isto é, a forma jurídica e política da produção social na luta de classes encontrava as limitações de sua época: o servo, preso à terra, não era tão rentável quanto sua contratação para o comércio e o artesanato. As contradições entre produção e suas relações sociais intensificavam-se e uma nova forma política e jurídica de exploração aparecia na disputa pela hegemonia, o contrato assalariado. Como resume Engels (1878/2015, pp. 136-137 – grifo do autor),

A exigência de libertação das amarras feudais e de implementação da igualdade jurídica mediante a eliminação das desigualdades feudais logo assumiria forçosamente dimensões maiores, bastando que fosse posta na ordem do dia pelo progresso econômico da sociedade. Se ela fosse atendida com base no interesse da indústria e do comércio, seria preciso exigir a mesma igualdade de direitos também para a grande multidão de camponeses que, em todos os estágios da servidão (a começar pelo da escravidão completa), eram obrigados a oferecer a maior parte do seu tempo de trabalho de graça para o magnânimo senhor feudal e, além disso, pagar inúmeros tributos a ele e ao Estado. Por outro lado, não havia como não exigir que os privilégios feudais, a isenção de impostos da nobreza e as prerrogativas políticas dos estamentos individuais também fossem abolidos. E, visto que não se vivia mais num império mundial, como havia sido o romano, mas sim num sistema de Estados independentes que se encontravam aproximadamente no mesmo nível de desenvolvimento burguês e que se relacionavam uns com os outros em pé de igualdade, é óbvio que a exigência assumiu um caráter universal, que transcendia as fronteiras de cada Estado em nível individual, é óbvio que a liberdade e igualdade foram proclamadas como direitos *humanos*.

Embora não seja possível destacar minimamente todas as principais nuances do modo de produção feudalista na presente pesquisa⁵³, sua exposição é importante

⁵³ Recomenda-se, como breve introdução ao período sob uma perspectiva marxista, a obra *Economia Política: uma introdução crítica* de Netto e Braz (2012). Também *anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring* de Engels (1878/2015) e o capítulo sobre acumulação primitiva (capítulo 24) de *O capital* de Marx (1867/2013) oferecem contribuições para a compreensão do período.

para compreender a necessidade da existência de indivíduos, politicamente e juridicamente livres, capazes de ofertar sua força de trabalho como mercadoria a outros indivíduos donos de instrumentos e meios de produção de mercadorias para o recebimento de um assalariamento que permita sua sobrevivência e verificar como cada modo histórico de produção expressa-se também por meio de uma forma e práxis política específica.

Mas antes que as relações mercantis e o assalariamento alcançassem preponderância como relações de produção nos princípios do capitalismo fora necessário que os servos, ainda presos à terra de seus senhores, encontrassem-se despossuídos de tudo além de suas próprias forças e, assim, estivessem dispostos a vendê-las a quem as necessitasse. Isso ocorreu por meio de um fenômeno que ficara denominado como *acumulação primitiva* (NETTO; BRAZ, 2012; MARX, 1967/2013; ENGELS, 1878/2015).

Em síntese, para que o trabalhador estivesse livre juridicamente, era necessário que requeresse também essa liberdade por não possuir modos de autossustento para além da liberdade de venda de suas forças próprias nos primórdios do estabelecimento do modo de produção capitalista. “A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo” (MARX, 1867/2013, p. 787). Desse modo, os servos (camponeses) que, a partir dos compromissos mútuos assumidos no período feudal, possuíam algum pedaço de terra legalmente seu, tiveram suas posses usurpadas pelo Estado em nome das exigências que as produções mercantis possuíam para seu funcionamento. Por esse violento processo, o trabalhador encontra-se sem posses em seu nome e surge, por conseguinte, a classe que, sob a hegemonia do capital, será denominada de proletariado⁵⁴.

Assim, a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferros em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado.

Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obriga-las a se venderem voluntariamente. No

⁵⁴ Para a conferência da legislação empregada nesse processo, bem como nos detalhes históricos dessa violência, principalmente na Inglaterra, conferir o capítulo *A assim chamada acumulação primitiva* (capítulo 24) de *O Capital* de Marx (1867/2013).

evolver da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica direta continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. (MARX, 1867/2013, pp. 808-809)

Com a conformação do trabalhador às relações de produção necessárias ao capitalismo, sua própria expressão política e relação com o Estado terá alterações que serão objeto de estudo até a contemporaneidade. Está colocada, de toda maneira, a possibilidade do modo de produção capitalista se afirmar como dominante junto à sua principal representante, a burguesia.

Como brevemente exposto, o desenvolvimento da produção material da vida humana desde a inserção da propriedade privada dos meios de produção na história revela-se como desenrolar do antagonismo entre classes fundamentais distintas, diametralmente opostas em sua posição em relação à dominação dos meios de produção dispostos naquela determinada organização social. A práxis política em todos os modos de produção descritos até aqui esteve relacionada à transformação ou manutenção da organização social em vigência naquela determinada época. Como consequência inevitável da propriedade privada na história humana e da existência das lutas entre classes ao seu redor, há uma tensão no processo decisório coletivo na condução da sociedade, tensão essa que será devida ao projeto diverso de cada classe – ou grupo – no desenvolvimento da sociedade. Desse modo a práxis política aparece como expressão da luta entre as classes e a luta em torno da produção material da vida social, remetendo, em maior ou menor grau, necessariamente, a esse conflito sempre. Como descreve Da Mata (2014, p. 73):

Importante frisar que o primeiro ponto de tensão na sociedade é a propriedade privada. O surgimento da propriedade privada separa o trabalho teórico e trabalho material, produzindo a separação entre teoria e prática pela divisão do trabalho. O pensar, organizar, administrar e desenvolver teorias explicativas da sociedade se torna atividade própria das classes possuidoras dos meios de produção. Uma das consequências da propriedade privada é a repressão, uma vez que ela cria um grupo proprietário (de meios de produção, de cultura, de serviços e bens de consumo) e um grupo não proprietário, expropriado não só da propriedade material, mas também do tempo livre para a produção teórica. A classe não proprietária é expropriada também da cultura e da elaboração teórica. Por

isso, quando há conflito de interesses no encaminhamento da sociedade, fundamentalmente é em relação à propriedade privada. Quando, a partir desse ponto de tensão, fica inviabilizado um projeto coletivo de sociedade, os poderes para sua organização concentram-se nos possuidores dos meios de produção.

Esse conflito acerca do encaminhamento coletivo da sociedade, como observado, não se refere a uma esfera política cindida da totalidade da produção e das relações sociais envolvidas nela, mas, ao contrário, revela-se como a expressão política precisamente do conflito objetivo entre o projeto social coletivo e seus rumos. Em linhas gerais, não é possível falar de política e história humana sem referenciar a produção material da vida, a propriedade dos meios para esse processo e a distribuição do produto social global⁵⁵ de determinada época⁵⁶. Como definido no *Manifesto Comunista* de 1848 por Marx e Engels (1848/2017, p. 22), “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”.⁵⁷

Há, porém, uma diferenciação central que se processa no desenvolvimento da luta de classes e na práxis política em sua passagem do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista. A saber, a criação de uma classe trabalhadora oprimida que se encontra “livre” de amarras externas de sua posição

⁵⁵ De acordo com Netto e Braz (2012), por produto social global (ou total) compreende-se o conjunto de bens (valores de uso) produzidos numa sociedade determinada, num lapso de tempo estabelecido.

⁵⁶ “Aproveitemos o ensejo para acrescentar que todos os antagonismos históricos de classes espoliadoras e espoliadas, dominantes e oprimidas existentes até agora têm sua explicação na mesma produtividade proporcionalmente subdesenvolvida do trabalho humano. Enquanto o trabalho necessário exigiu da população realmente trabalhadora tanto esforço que não lhe sobrava tempo para correr atrás das atividades comuns da sociedade – condução do trabalho, negócios do Estado, questões judiciais, arte, ciência etc. –, teve de existir uma classe especial que, liberada do trabalho real, providenciava esses assuntos, e ela nunca deixou de agir em seu próprio benefício, colocando uma carga cada vez maior de trabalho sobre os ombros das massas trabalhadoras” (ENGELS, 1878/2015, p. 210).

⁵⁷ A título de referência para o leitor, aqui se reproduz a continuação dessa passagem: “Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito.

Nas mais remotas épocas da história, verificamos, quase por toda parte, uma completa estruturação da sociedade em classes distintas, uma múltipla gradação das posições sociais. Na Roma antiga, encontramos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores, vassallos, mestres de corporações, aprendizes, companheiros, servos; e, em cada uma dessas classes, outras gradações particulares.

A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiram no passado”. (MARX; ENGELS, 1848/2017, p. 22)

social, liberta para se ofertar singularmente com a venda de sua força de trabalho na produção social geral.

Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo.

No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontra a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias com a única diferença que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas *juridicamente* iguais. (MARX, 1867/2013, p. 242 – grifos meus)

Nessa transformação elementar das relações sociais, entre a classe oprimida e a classe opressora, entre os trabalhadores e os donos dos meios de produção, deixa de haver, *formalmente*, uma imposição do arranjo social, havendo uma mediação contratual para cada pessoa singularmente vendendo sua força de trabalho e a classe dominante que deseja comprá-la. Está dada a base material para a formação da modernidade e da individualidade na política.

O fenômeno acima descrito aparece com o caráter crescentemente mercantil que as relações sociais adquirem com a ascensão do modo de produção capitalista. A campanha revolucionária burguesa e seu estabelecimento como classe dominante no modo de produção capitalista ocorreu concomitantemente à transformação das relações servis feudais em relações mercantis contratuais que regerão a sociabilidade humana desde então – onde impera a ordem capitalista. Como expresso no início de *O Capital* de Marx (1867/2013, p. 113): “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar”.

A mercantilização da produção e das relações sociais penetrou profundamente em toda sociedade com o estabelecimento do capitalismo como modo dominante de produção. A práxis política, assim como as demais práxis e relações sociais, foi igualmente afetada por esse processo e passou a ser

apresentada em sua forma-mercadoria, da qual dispõem os trabalhadores para, como troca, atuar sobre o processo decisório político da sociedade, como ver-se-á posteriormente nesse capítulo de modo mais detalhado. Por ora, é necessário apenas destacar que a lógica mercantil capitalista cindiu os indivíduos singularmente de suas classes e do todo social, apresentando-os como *mônadas isoladas* [Marx (1844/2009)] que devem – com sua intencionalidade – atuar politicamente dentro da legalidade estabelecida. Ou, nas palavras da Netto e Braz (2012, p. 98 – grifos dos autores):

Mas, historicamente, quando até a força de trabalho se converte em mercadoria, está posta a possibilidade *de mercantilizar o conjunto das relações sociais* – isto é: não somente introduzir a lógica mercantil (compra e venda) em todas relações econômico-materiais mas, também, de generalizá-la às outras relações sociais. Nas sociedades onde impera o modo de produção capitalista, quanto mais este se desenvolve, mais a lógica mercantil invade, penetra e satura o conjunto das relações sociais: as operações de compra e venda não se restringem a objeto e coisas – *tudo* é objeto de compra e venda, de artefatos materiais a cuidados humanos. O modo de produção capitalista *universaliza* a relação mercantil. É nesse sentido que, estruturalmente, ele pode ser caracterizado como o modo de produção de mercadorias.

Como sintetiza Pachukanis (1924/2017) acerca de como a forma-mercadoria passa a determinar o caráter das relações sociais vigentes na sociedade capitalista: “A partir do momento que entram em cena as categorias de valor e valor de troca, a vontade autônoma das pessoas que participam da troca passa a ser o pressuposto” (p. 146). Assegurar essa vontade autônoma implicava, simultaneamente, em romper com a hereditariedade da ordem feudal e a servidão de sua relação de produção, bem como construir as demais relações sociais tendo em seu cerne as relações de trocas mercantis como modo de sociabilidade geral, assegurando ao indivíduo singular a liberdade de ofertar e comprar as mercadorias que dispusesse e necessitasse de acordo com a sua vontade e não por coerção externa.

Os filósofos – e pensadores, de modo geral – possuem, com a ascensão do modo de produção capitalista, o desafio de encontrar o corpo teórico capaz de explicar as mudanças que estavam ocorrendo na sociedade em que viviam e as melhores formas de adequar à vida aos novos conflitos presentes. O campo da teoria política, por exemplo, revelou-se um dos mais férteis exemplos de como a burguesia, por meio de seus teóricos, buscava desenvolver seu novo modo de controle social, articulando uma expressão política que permitisse a

autodeterminação de cada indivíduo de acordo com sua nova moral e vendabilidade sem, no entanto, *efetivamente* ameaçar a estrutura social de produção⁵⁸. Detenhamo-nos nesse processo de ascensão capitalista e seu reflexo inicial na teoria política, a saber, no pensamento hegeliano e sua teoria de práxis política.

O indivíduo na sociedade moderna ganha foco que não possuiu em nenhum outro modo de organização social da humanidade até então; e os pensadores, verificando esse processo em sua realidade, objetivaram apreender todo esse fenômeno e o integrar ao conhecimento do qual dispunham. No campo da política e da filosofia política também isso ocorreu, ainda que abstraindo das relações econômicas na maior parte das vezes, objetivava-se inserir a possibilidade do indivíduo singular se autodeterminar frente as novas relações mercantis, enquanto ainda atuando e sendo determinado pelas organizações históricas e coletivamente desenvolvidas. É por essa vereda que a práxis política estará em debate na modernidade, com efeito, sob o papel da liberdade, consensualidade e opressão que a esfera política oferta aos cidadãos de cada comunidade. Com o objetivo de ilustrar esse movimento até alcançar a crítica marxista da práxis política moderna, abordar-se-á o pensamento hegeliano como elaboração de uma teoria política do início do capitalismo e, em seguida, sua superação na crítica marxiana.

3.2 HEGEL, A PRÁXIS POLÍTICA COMO BUSCA DO UNIVERSAL CONCRETO

O filósofo alemão Georg F. W. Hegel, base da concepção de dialética exposta no primeiro capítulo, representa, para o estudo da práxis política um caso essencial. Sua obra, em especial seu principal escrito político, *Filosofia do Direito*, revela a formação de um pensamento burguês que lutava pela unificação de suas ideias como forma de dominação a partir das relações materiais que se estabeleceram com o ascenso do capitalismo. O autor foi capaz de superar o pensamento de sua época e estabelecer a síntese de maior desenvolvimento filosófico que a burguesia

⁵⁸ “Pode-se considerar uma revolução estavelmente vitoriosa apenas quando a classe dela protagonista consegue encontrar de modo duradouro a forma política de sua dominação. Isto se conquista entre conflitos e contradições, tentativas e erros, no curso de um longo e complexo processo de aprendizagem. Um processo de aprendizagem que vai de 1789 a 1871 para a burguesia francesa, que – sublinha Gramsci – só depois dessa data, concretizando a república parlamentar com base no sufrágio universal (masculino), encontra a forma política de sua dominação. Esta se torna duradoura, em uma sociedade moderna, com a condição de que se saiba combinar hegemonia e coerção e de que a coerção e a ditadura se façam presentes apenas em momentos de crise aguda” (LOSURDO, 2004, p. 74).

obteria. Dessa maneira, a compreensão de sua formulação de política e Estado é peça fundamental para a crítica da práxis política que se estabelece sob o capitalismo, seja como sua maior expressão ou como o germe de sua própria superação. Segundo Dri (2006, p. 213), “Hegel não é apenas o grande filósofo do século XIX, mas também o máximo filósofo da revolução burguesa, que, a partir da revolução francesa, se expande por toda Europa, levada pelas armas dos exércitos napoleônicos”.

Ainda de acordo com Dri (2006, p. 214), “Sem a cisão do universal que se produz nas origens do capitalismo, a dialética de Hegel não teria se desenvolvido”. Conforme fora indicado anteriormente, com o crescente domínio da mercantilização das relações sociais, o capitalismo engendrou um processo que, para Hegel, significaria a cisão do universal em diversos particulares, ou, em termos coloquiais, a coletividade desintegrou-se em favor da existência de seus indivíduos como sujeitos autônomos. A missão hegeliana proposta principalmente – mas não exclusivamente – em seus textos finais⁵⁹, era a proposição de um Estado e uma práxis política que fossem capazes de reintegrar os particulares sob a esfera do universal, obtendo assim a verdadeira superação dialética da cisão posta sob a sociedade no regime capitalista. Seu embasamento aqui, portanto, refere-se tanto ao conteúdo político ao qual se dedicou e propôs para solução das contradições que observava na sociedade, como pela grandiosidade e importância do seu pensamento à filosofia e gênero humano. Como exemplificará Trotta (2009): “Pode-se considerar que, com Hegel, tem início o período contemporâneo da história do pensamento filosófico e toda sua influência no pensamento político ocidental. Hegel é um marco definitivo” (p. 9). Destarte, ao se compreender seu pensamento e suas proposições para o Estado e política, encontra-se o grau mais elevado do pensamento burguês⁶⁰ antes

⁵⁹ Embora na presente pesquisa utilize-se apenas a obra *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1820/1997) como referência, autores como Dri (2006), Trotta (2009) e Da Mata (2014) indicarão o conteúdo político e jurídico presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que serve de disposição preliminar à exposição definitiva que se consagrará na *Filosofia do Direito*, como o próprio Hegel (1820/1997, p. 23) colocará sobre a obra: “Este manual é o desenvolvimento mais completo e mais sistemático das idéias fundamentais sobre o mesmo assunto expostas na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* que dediquei também ao ensino (Heidelberg, 1817)”.

⁶⁰ Importante o destaque, também, que, apesar de ter elaborado um sistema complexo de solução avançada para o problema da relação entre o universal e os particulares, Hegel ainda se encontrava num contexto de debate da formação e manutenção do Estado prussiano, muitas vezes apontando soluções mais direcionadas à sua situação que aquela da sociedade de capitalismo inicial que vislumbrava. De acordo com Trotta (2009, p. 11), “embora Hegel tenha pensado o Estado dentro da perspectiva do universal concreto, seu olhar é prussiano e voltado aos problemas

que a crítica marxiana viesse a substituí-lo como base teórica verdadeiramente progressista e revolucionária.

Na *Filosofia do Direito*, ao almejar descrever o desenvolvimento da Ideia do direito, Hegel (1820/1997) fornece o conteúdo ideal em relação ao desenvolvimento real da sociedade até alcançar o Estado moderno, possuindo, desse modo, a riqueza teórica abastada e, ao mesmo tempo, afastada das condições materiais de vida do ser humano real (DA MATA, 2014). A filosofia especulativa hegeliana só pôde ser tão rica justamente por basear-se no sujeito abstrato e objetivar resolver suas contradições com sua subsunção no Estado universal, sendo fundamental porquanto o sujeito burguês passar a ser a abstração de universal estabelecida. Como já presente na crítica do jovem Marx (1843/2013, p. 157 – grifos do autor),

A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que com *Hegel* alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o *modo da consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de *ciência*, é justamente a própria *filosofia especulativa do direito*.

Sua riqueza e seu limite situam-se justamente na condição de que Hegel almeja “resolver o social por meio do político” (TROTТА, 2009, p. 17). Conforme afirmação anterior, o objetivo hegeliano nessa obra consiste em buscar uma maneira de justificar e apontar a direção para que os particulares se encontrem sob o universal sem que esse se imponha de modo externo e/ou coercitivo. Para essa resolução, Hegel parte e utiliza, como seu fio condutor, a vontade e a liberdade realizadas, as quais, enquanto determinações espirituais do campo do direito e da política, remetem à práxis política como possibilidade realizada dos sujeitos. De modo inicial, indica Hegel (1820/1997, p.12): “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada”. Seu desafio será traçar o percurso para que essa liberdade possa realizar-se no Estado como universalidade positiva.

da unidade alemã, logo suas reflexões por vezes são ideais e por outras realistas, dependendo de como Hegel entra e sai do problemas, ou seja, o filósofo alemão procura, no interior do seu sistema, contemplar a relação particular-universal”.

Para tal trajeto, em especial quanto a seu conteúdo político que aqui convém explicitar⁶¹, Hegel (1820/1997) irá mostrar o desenvolvimento dialético do conceito do direito em sua tríade: universal abstrato, particularidade (negação) e universal concreto (negação da negação); o direito abstrato ou formal, a moralidade (moral subjetiva) e a eticidade (ou moral objetiva), respectivamente. Enquanto as duas primeiras partes versam sobre temas mais voltados ao direito e à moral da época – como propriedade, contrato, injustiça, responsabilidade, bem-estar –, a terceira traz o conteúdo mais político da obra mostrando o desenvolvimento da Ideia até alcançar o Estado, a qual comporta os momentos da família e da sociedade civil. É sobre essa última parte que avançará a presente investigação.

Para melhor compreender o conteúdo do desenvolvimento político hegeliano, vale aqui explicitar a chave teórica de leitura ofertada por Dri (2006) sobre o caráter da tríade dialética de Hegel. O universal abstrato supracitado refere-se à liberdade negativa, é o primeiro momento em que há negatividade de todo conteúdo, a fuga de todo conteúdo como de um limite, “é o âmbito do entendimento que abstrai e fixa as abstrações” (DRI, 2006, p.220), “É a liberdade do vazio”, explicitará Hegel (1820/1997, p. 14). Mesmo que esse momento dialético esteja sob a determinação universal da negatividade, não significa que, para Hegel, não possua correspondente histórico e teórico na realidade, ao contrário, é baseado nos momentos em que as mediações da realidade estavam dadas, mas ainda não eram intencionalmente postas em função do desenvolvimento da Ideia. Tal ocasião positiva virá com o segundo momento.

No segundo momento dialético, a particularidade, há a negação do primeiro momento por meio do pôr das mediações que estavam dadas, explica Dri (2006), “O sujeito se particulariza, se dá um conteúdo, ele se põe. É o momento das mediações. O primeiro era o da imediatez. As mediações ou negatividades estavam, mas não estavam postas. É a negação da primeira negatividade abstrata” (p. 220). Na macrodialética da *Filosofia do Direito*, esse momento é ocupado pela moral

⁶¹ De acordo com o tema da presente dissertação, bem como o foco da crítica marxiana que virá na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 1843/2013), estará muito mais presente o estudo acerca da moralidade objetiva (terceira seção), que versa sobre a política e sobre o Estado de modo mais concreto, do escrito de Hegel (1820/1997). Para maiores referências, Cf. *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1820/1997); *A Filosofia do Estado Ético. A Concepção Hegeliana de Estado* (DRI, 2006); *O Pensamento Político de Hegel à Luz de sua Filosofia do Direito* (TROTTA, 2009) e *Hegel e a Liberdade dos Modernos* (LOSURDO, 2019).

subjetiva, com efeito, com a superação do direito formal e abstrato por meio da afirmação do conteúdo pelo sujeito, guiado pela moral construída inicialmente para si.

Os momentos anteriores estarão contidos e serão superados pelo terceiro momento que é a negação da negação, quando a particularidade se universaliza novamente, porém agora, com conteúdo concreto, é o *universal concreto*. Observa-se como, ao focar o esquema dialético hegeliano para o tema do direito e da práxis política, é possível inicialmente começar a compreender como a superação da particularidade em um universal concreto – como será no Estado – está de acordo com o problema do estabelecimento da modernidade e da recuperação dos sujeitos que estavam cindidos de seu todo social, ainda que formalmente. Considerado historicamente, pode-se apreender como tal questão se apresenta à filosofia política da época, principalmente após a dissolução dos feudos, da acumulação primitiva e do assalariamento dos indivíduos. A práxis, a vontade e a liberdade, portanto, estarão em correspondência – ou negação – dessa possibilidade. De acordo com Hegel (1820/1997, p. 16), sobre o terceiro momento da dialética da vontade,

A vontade é a unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade. A autodeterminação do Eu consiste em situar-se a si mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação.

O Eu determina-se enquanto é relação de negatividade consigo mesmo, e é o próprio caráter de tal relação que o torna indiferente a essa determinação específica, pois sabe que é sua e ideal. Concebe-se como pura virtualidade à qual não se prende, mas onde se encontra porque ele mesmo lá se colocou.

De acordo com Hegel (1820/1997) e Dri (2006), historicamente, os momentos da macrodialética estabelecida na obra correspondem: a) ao universal abstrato e direito formal situados no império romano e na sociedade feudal; b) a particularização consiste justamente na moral do particular, o surgimento do indivíduo como tal com sua moral na modernidade; e c) o universal concreto remete-se à eticidade, ao rico conteúdo ético do povo, “Universal e particular se superam no mundo dos costumes, dos valores, das instituições, das leis, finalmente no Estado” (DRI, 2006, p. 222). Enquanto os dois primeiros encontram-se historicamente situados em Hegel (1820/1997), o terceiro momento é apontado como possibilidade

a ser alcançada no desenvolvimento da Ideia. Essa possibilidade, em uma perspectiva marxista, parece consistir justamente na realização de uma práxis política coletiva rumo à superação da sociedade dividida em classes sociais antagônicas – porém esse é o resultado que só será vislumbrado com a crítica marxiana a Hegel que se abordará posteriormente. Em Hegel (1820/1997), a práxis política se realizaria se estivesse subsumida não apenas ao Estado, mas também a um particular que, junto ao Estado, em si e para si, um universal. A solução apresentada pelo autor consistiria na figura do imperador, especificamente, no imperador prussiano.

Hegel (1820/1997) objetiva, na terceira seção de sua obra, comprovar o princípio do racional como real (melhor abordado no primeiro capítulo da presente dissertação) ao desenvolver, sob o arcabouço da eticidade uma nova tríade dialética, a saber, com os momentos da família, da sociedade civil, que serão superadas no Estado ético. Segundo Trotta (2009), os momentos da família e da sociedade civil são, em acordo com Hegel, necessidades no processo do espírito de tomar consciência de si, isto é, para o autor “tanto a família quanto a sociedade civil são dois movimentos que antecedem o Estado, mas que, na verdade, traduzem a idéia (Sic) do Estado. Etapas as quais o Estado superou, como autodesenvolvimento de si na objetivação do plano da liberdade” (TROTTA, 2009, pp. 17-18).

Tal como realizado na dialética geral da obra, ao falar sobre a eticidade, Hegel (1820/1997) irá apontar as características de cada momento mostrando como seu desenvolvimento alcança o auge no Estado eticamente realizado. No primeiro momento, do universal abstrato, no qual as mediações ainda não estão colocadas, a família aparece como momento já ético, porém lastreada na natureza, pois se encontra como unidade apenas na negatividade, isto é, na ausência de conteúdo posto, ainda que este esteja presente imediatamente, sem mediações postas.

Como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é uma, pelo amor, de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa em si. (HEGEL, 1820/1997, p. 149)

Nos principais momentos da seção acerca da eticidade da obra hegeliana encontra-se o foco principal da presente investigação, porque a síntese que apresentará – da dicotomia presente até a contemporaneidade como desafio à

modernidade – também será o ponto de partida para o desenvolvimento da crítica marxiana e sua posterior superação na problemática da política em direção à crítica da Economia Política. Refere-se aqui à dicotomia entre os momentos da sociedade civil e do Estado⁶³. Sobre a opção de foco nessa dicotomia, segue-se a opção de Bovero (1994, p. 114), que justifica que essa não é, enquanto construção teórica “ ‘o’ modelo de Hegel, mas que de qualquer modo ressalta da arquitetura da obra como aquela por meio da qual é enfrentado o problema específico e unitário da contradição da sociabilidade moderna”.

A sociedade civil surge, então, como particularização do indivíduo como tal, a unidade substancial da família é rompida em detrimento à possibilidade do prosseguimento particular do sujeito. A definição inicial hegeliana para a sociedade civil já estabelece o cerne da cisão indivíduo/sociedade da modernidade, bem como o desenvolvimento da mercantilização das relações sociais nesse sentido, como apontado brevemente antes. De acordo com Hegel (1820/1997): “A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil” (pp. 167-168). Considerando que, ainda segundo o autor, a pessoa particular estará, por essência, em relação com a particularidade de outrem, satisfazendo-se e se afirmando por meio de outra, sendo obrigada, para isso, a constantemente passar – ainda que formalmente – pela forma da universalidade.

Em Hegel, a passagem do momento dialético da família à sociedade civil é marcada pela quebra dos laços de união e subsistência que existiam e sua

⁶³ “Para justificar, nas condições enunciadas, o isolamento da dicotomia sociedade civil/Estado, é necessário enfrentar dois problemas gerais de interpretação da filosofia prática hegeliana, que aqui só podem ser consideradas de modo esquemático. Em primeiro lugar, o problema da família e de sua inserção como termo inicial do desenvolvimento da eticidade, desenvolvimento que constitui para Hegel a ‘demonstração científica do conceito de Estado’: nessa figura, a família parece retomar o valor que tinha no modelo aristotélico, e que está ausente tanto no modelo jusnaturalista como na concepção marxiana. Em segundo lugar, o problema da relação entre as duas primeiras seções da *Filosofia do direito*, referentes em conjunto à dimensão individual da vida prática, e a última, referente à dimensão coletiva: as primeiras parecem prosseguir a tradição jusnaturalista, da qual reproduzem a divisão fundamental entre direito e moral, segundo o mesmo critério de distinção entre exterioridade e interioridade, sendo que de tudo isso não resta nenhum traço na concepção marxiana; e a última parece se colocar no mesmo plano da concepção marxiana, na medida em que considera as diversas formas de coletividade como totalidade, enquanto se mostra estranha e aparentemente incomparável à tradição jusnaturalista. Disso resulta claramente que, se da filosofia prática hegeliana se conserva apenas o esquema parcial sociedade civil/Estado, corre-se o risco, por um lado de indicar uma afinidade de mão única com Marx, e, por outro, de ignorar, mediante a exclusão da família, a herança da tradição aristotélica, e, mediante a exclusão do direito abstrato e da moralidade, a herança da tradição jusnaturalista” (BOVERO, 1994, pp. 113-114).

substituição pelo terreno das carências particulares e independentes (HEGEL, 1820/1997). “A sociedade civil é a força extraordinária que arrasta consigo o homem, exige dele que trabalhe para ela, e que seja inteiramente através dela e tudo faça por seu intermédio” (HEGEL *apud* BOVERO, 1994).

O emprego da sociedade civil como momento das particularidades em busca da satisfação de suas carências será, ao menos esquematicamente, o momento de maior aproximação entre a teoria hegeliana e a crítica marxiana. Hegel (1820/1997) descreve, pela sociedade civil, os termos das relações que observa em sua realidade com a suplantação das relações sociais servis feudais pelas relações de trocas mercantis do capitalismo. O reconhecimento do indivíduo enquanto sujeito e cidadão dotado de direito de venda de sua força de trabalho será precisamente a relação jurídica que imperará até a contemporaneidade sob o direito e a política burguesa. Embora Hegel não alcance essa crítica ao investigar esse desenvolvimento por via da filosofia especulativa, alcança acuradamente os momentos da aparência do fenômeno que vislumbrava em sua época. Em todos os autores que serão abordados aqui e escreveram sobre a política a partir do capitalismo nota-se, em uma miríade de *formas* diversas, uma semelhança na percepção sobre a sociedade situar-se como o local de conflitos entre os indivíduos egoístas que buscam apenas satisfazer suas carências. Com efeito, como ver-se-á, as contradições da produção capitalista eram aparentes a todos, porém apenas na crítica marxiana é que, enfim, existirá um pensamento teórico fundamentado na causa real das contradições da sociedade civil. Todavia, Hegel também proporá soluções para essa situação, como demonstra Da Mata (2014, p. 79):

A sociedade civil, para Hegel, é a esfera dos indivíduos independentes. Tudo que é relativo à sociedade, ele chama de *Ethos*. Como a sociedade civil corre o risco constante de desvanecer-se em função da independência dos indivíduos, há a necessidade do direito, que administra a justiça, garantindo o universal na sociedade. É necessário que se eduque o homem para o universal (o reconhecimento do outro) através das leis. A administração da justiça é o apaziguamento dos conflitos. A lei tem a função educativa de recuperar o indivíduo para a sociedade. A igualdade jurídica resguarda as desigualdades reais (posses, talentos, propriedade, etc), convive com elas e as justifica.

Conforme observado, a sociedade civil, para Hegel, apresenta um cenário em que a coletividade efetivamente existe e é requerida, porém não é seu fundamento ou objetivo. O sujeito ainda se afirma e satisfaz por meio de outrem, porém tal

movimento ocorre com base nas carências particulares de ambos. A forma política que isso expressará será, desse modo, negativa e ainda exigindo que um universal seja desenvolvido para regular e reconstruir as relações de particulares existentes na sociedade civil. Pois, como explicita Hegel (1820/1997, p. 169), “Em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria”. Desse modo, a sociedade civil, mesmo suplantando a unidade familiar, guarda “o efeito de sua particularidade, porque ainda não foi realizada a passagem do abstrato ao real, e o formal ainda não foi superado pelo conteúdo determinado pelo sentido histórico do Direito” (TROTТА, 2009, p. 18).

Desse modo, a práxis política que visa a recuperação do universal concreto da sociedade não pode se limitar a atuar na esfera da sociedade civil, de acordo com Hegel. Sua intencionalidade, objetivação, deve voltar-se à superação dessa esfera, num projeto em que as carências particulares do sujeito moderno não o impeçam de se realizar na unidade concreta, impedindo que, situando-se em meio ao momento particular, busque, com sua práxis política ou a manutenção desse momento de autoconsciência de si, ou à transformação social para o retorno ao momento do universal abstrato na unidade familiar. Pois, na sociedade civil “a plena reconciliação ou superação do homem não pode ser alcançada (...). O universal abstrato se impõe, de fora, ao particular” (DRI, 2006, p. 220).

De acordo com Hegel (1820/1997), a solução para a particularidade estaria no universal concreto do Estado ético, que é “a vontade em toda sua dimensão criadora, transformadora” (DRI, 2006, p. 235). Por mais que se desenvolva a ideia de acordo com a complexidade de sua realização, esse processo não ocorre por via cronológica, dado que os momentos se determinam reciprocamente e o Estado como universal concreto conterá o desenvolvimento moral da família e da sociedade civil, objetivando-se novamente sobre esses momentos. O Estado ético como universal concreto ofertará ao sujeito particular a possibilidade de sua liberdade substancial, de modo que se vislumbra aqui Hegel ofertando a solução para o problema da práxis política na modernidade, a saber, para o autor, a subsunção completa do indivíduo ao Estado moderno.

um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.

Nota – Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem a objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre a liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta idéia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito. (HEGEL, 1820/1997, pp. 217-218)

Para o filósofo alemão, portanto, a superação dialética da sociedade civil, enquanto momento da particularidade, não equivale simplesmente a um momento inicial em que o sujeito isolado passa a se realizar na coletividade, mas, sim, da consciência e realização da existência coletiva que já era requerida na sociedade civil, porém não era reconhecida. O Estado ético hegeliano é a “plena realização intersubjetiva, na plenitude do mútuo reconhecimento” (DRI, 2006, p. 235). Concomitantemente, Hegel já explicita que o Estado não pode ser considerado instrumental de proteção à propriedade e à liberdade individuais, pois essa não seria a realização da Ideia intersubjetivamente, mas apenas uma expansão da sociedade civil a um nível de organização superior, não é o universal concreto mas, sim, uma particularidade que se almeja universal.

Dessa maneira, o Estado hegeliano não é o *aparato estatal moderno* como coloquialmente se identifica o Estado moderno, ele é a realização intersubjetiva em sua possibilidade máxima. “Trata-se do conceito substancial de liberdade frente ao conceito formal do liberalismo” (DRI, 2006, p. 236).

Hegel observa o Estado moderno, erigido sob as condições das relações mercantis da sociabilidade burguesa, como a possibilidade da resolução do conflito criado por essas próprias relações. Ainda que já apresentasse uma transformação no pensamento da filosofia política ao, expressamente, não subsumir o Estado à propriedade, o filósofo não observou que o Estado que vislumbrava já estava repousando, necessariamente, sobre a contradição entre propriedade dos meios de

produção e trabalho livre. O Estado de Hegel (1820/1997) inspirava à superação dos conflitos particulares e não poderia superar o conflito sobre qual se erigiu, a luta de classes.

Segundo Dri (2006), Hegel apontou filosoficamente para a saída do problema sobre o qual giram a prática e teoria política moderna, a saber, a relação entre o sujeito como particular, como indivíduo, e o universal da sociedade concretizado no Estado. Para o autor alemão, a solução só pode ocorrer quando os dois momentos de fato se dialetizarem. Por fim, “Hegel sustenta que o Estado moderno encontrou a maneira de realizá-lo” (DRI, 2006, p. 237).

Pelo desenvolvido até o momento, a práxis política em Hegel, portanto, seria uma práxis pautada na superação *filosófica* de um problema material. Ao contrário do que fora destacado no início do capítulo, a práxis em Hegel – e, em especial, na *Filosofia do Direito* – situar-se-ia na intencionalidade e nas ações dos sujeitos singulares em busca da construção e de sua subsunção no universal, no Estado ético. Observa-se que, ao contrário do papel instrumental destacado por Vázquez (2011) para o Estado, a práxis política em Hegel culmina no Estado, sendo essa sua solução.

As mediações postas na sociedade civil são parte ou resultado da práxis humana no sentido ofertado por Kosik (2002) e, segundo Hegel (1820/1997), teriam de se realizar em universal ético. Isto é, a práxis – não apenas política, mas geral – obteria referência do próprio universal que a subsume, apontando para um Estado como sua forma final.

Portanto, após a breve revisão do conteúdo político presente em Hegel (1820/1997), pode-se verificar que o autor, embora mantivesse sua intenção de conservação da ordem social capitalista, apresenta em diversos momentos a expressão do progressismo burguês liberal em construção de uma ordem social que fosse capaz de, racionalmente, assegurar a possibilidade das práxis particulares em sua verdadeira legalidade. Ironicamente, Hegel (1820/1997) postula a necessidade da concepção democrática da práxis política, a saber, que todas as práxis sejam consideradas, ainda que aponte para a monarquia dentro do Estado como a solução adequada para o problema da cisão moderna.

Como destacado, a síntese hegeliana situa-se como a maior síntese filosófica da burguesia, conquanto ainda possuía em seu arcabouço teórico, enquanto expressão ideal da ascensão do capital, o lastro do progressismo. A partir do autor,

o pensamento burguês, mesmo em suas formas mais avançadas, em maior ou menor grau, resumir-se-ia ao reacionarismo apologético da ordem capitalista, poiso universal almejado torna-se, cada vez mais, explicitamente impossível sob as contradições do capital.

3.3 A PRÁXIS POLÍTICA EM MARX E NO MARXISMO

Se anteriormente considerou-se o avanço que o conceito de práxis representou para Marx e o marxismo, nesse momento irá se definir os contornos que esse conceito pode operar no campo da organização social da sociedade, classes, grupos ou do Estado. Conforme evidenciado no capítulo anterior, com a categoria de práxis “A filosofia de Marx ganha, assim, seu verdadeiro sentido como filosofia da transformação do mundo, isto é, da práxis” (VÁZQUEZ, 2011, p. 172). Nesse segundo momento, objetiva-se verificar como essa transformação ocorre no âmbito da política, na sociedade civil e no Estado e quais apontamentos o marxismo oferece para que essa discussão possa ser enfrentada – no seguinte capítulo – dentro da Psicologia como ciência e categoria profissional.

Como o próprio Marx (1852/2015, pp. 209-210) introduz,

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com esse disfarce de velhice venerável e essa linguagem emprestada, representar a nova cena de história universal.

As formas políticas que a luta de classes assume refletem-se, no pensamento dos filósofos, como formas ideais da disputa concreta que ocorre na práxis dos mais diversos indivíduos no âmbito societal. E uma alteração radical no pensamento político não ocorre sem que o desenvolvimento concreto da história permita tal revolução teórica, de modo que aqueles que se empenham em formular os desafios no campo político para uma determinada época precisam não apenas acertar contas com o pensamento que os antecedeu como pensar como o superar em acordo com o desenvolvimento da realidade. Esse foi o desafio que Marx empreendeu ao criticar

a teoria política de Hegel e traçar os elementos essenciais para a compreensão materialista histórica e dialética do tema. Aqui irá se delimitar como ocorreu esse processo e seus elementos fundamentais à práxis política.

Desse modo, se realizará a exposição da superação do pensamento político de Hegel por meio das teorias de Marx acerca de sociedade civil e Estado, dois momentos que, como supracitados, constituem importância fundamental para o edifício teórico hegeliano. Em seguida, abordar-se-á como a política aparece na obra marxiana de modo geral, com apoio de comentadores em ambos momentos.

3.3.1 Sociedade civil e Estado em Marx⁶⁴

Marx inicia sua crítica à teoria política dominante em sua época analisando em profundidade a seção acerca do direito público interno da obra *Filosofia do Direito* de Hegel (1820/1997), isto é, em especial, a questão sobre o poder do Estado, seus fundamentos e limitações. Nessa primeira excursão mais sistemática do pensador revolucionário alemão, pode-se observar que, tal como o próprio Hegel realizara uma crítica à aparência do fenômeno político sem alcançar totalmente as bases de seu fundamento, Marx (1843/2013) não realiza uma crítica estrutural da forma social do Estado e do direito, combate o pensamento hegeliano em termos de sua manifestação presente (MASCARO, 2013), não obstante o faça fundamentando suas posições com base no seu materialismo radical.

Marx (1843/2013) analisa, desse modo, uma grande seção da obra política hegeliana, dissecando seus parágrafos para ilustrar como o problema que impediria, necessariamente, Hegel de solucionar a questão da cisão na modernidade entre particular e universal encontrava-se na ontologização da Ideia frente à realidade empírica. Como explica Enderle (2013), a inversão que Marx realiza em seu texto entre predicado e sujeito do ser e pensar em relação a Hegel não é um procedimento metodológico, mas sim, a crítica dos pressupostos ontológicos que

⁶⁴ A crítica de Marx, iniciada em sua juventude, advém inicialmente do contexto histórico no qual estava inserido na Alemanha, atrasada na formação de seu “Estado-Nação” e ainda fortemente guiada pelas ideias hegelianas. Bensaïd (2010) sintetiza que a trajetória do pensamento marxiano acerca da questão do Estado marca sua transição do liberalismo renano à luta de classes e à revolução, em especial nas seguintes publicações: *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), *Sobre a questão judaica* (1844), *“Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”* (1844) e *A sagrada família* (1845) – datas de publicação original.

produzem essa inversão. “A inversão determinativa entre sujeito e predicado é, portanto, a inversão ontológica entre a determinação real e a determinação ideal, o conteúdo concreto e a ideia abstrata ou, poder-se-ia dizer, o *ser* e o *pensar* (ENDERLE, 2005, p. 25 – grifos do autor). Como notou-se no primeiro capítulo da presente dissertação, a síntese marxiana para a questão filosófica da primazia ontológica entre ser e pensar é encontrada justamente na categoria de práxis, que abordará a transformação do mundo de modo consciente. Na crítica *política* de Marx (1843/2013) já está colocada a questão *filosófica*, do método, que estará presente nas obras de diversos autores marxistas desde então; o movimento de desvelar a prática política em Hegel fornecerá as bases para a definição de sua própria categoria de práxis de modo geral.

De modo geral, provar a necessidade de inversão de sujeito e predicado para compreensão das reais determinações entre sociedade civil e Estado e uma defesa radical da democracia como a realização da vontade concreta de um povo são os objetivos mais explícitos de Marx em sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. A obra seria, conseqüentemente, a obra de um democrata radical, que buscava superar a contradição entre Estado e sociedade civil ainda na esfera da política, atribuindo à vontade uma posição acima das determinações materiais. Mas, de todo modo, já na *Crítica* Marx encontra seu objeto, a saber, o resto de suas obras serão a construção de uma análise cada vez mais acurada de sua anatomia, segundo Enderle (2005).

A defesa do que se pode denominar de práxis política nesse texto inicial marxiano consiste, pois, na atuação consciente do sujeito sobre sua realidade, percebendo-a como fruto de sua práxis e que pode, por meio de sua ação, realizar universalmente a possibilidade política do gênero humano construindo um sistema que se estenda a toda sociedade. Com efeito, Marx (1843/2013), ao inverter o sujeito das relações políticas descritas por Hegel, explicita que sua existência é fruto da práxis dos indivíduos e não uma realização da Ideia, não obstante concorde que Hegel descreveu corretamente os fenômenos observados, todavia os hipostasiou como conteúdo e desenvolvimento da Ideia.

O *fato* é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse *fato* como um ato da Ideia, não como a ideia da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio *fato* diferenciada, “de maneira que essa divisão, no singular (antes, sociedade

civil), pelas circunstâncias, pelo arbítrio, etc. aparece mediada”. A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se o fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: “ser espírito real para si infinito”. (MARX, 1843/2013, p. 37 – grifos do autor)

Essa questão, ainda que tornada abstrata pela lógica hegeliana, pertence aos tempos modernos, é somente com a possibilidade de separação abstrata entre a vida do indivíduo e sua participação política que o Estado adquire tamanha importância para a discussão política. De modo que a própria discussão que Marx trava com Hegel nesse momento é, reconhecidamente, apenas possível dentro da lógica de produção mercantil capitalista que se estabelecia e desenvolvia à época dos autores, pois “A abstração do *Estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do *Estado político* é um produto moderno” (MARX, 1843/2013, p. 58 – grifos do autor). Ainda segundo Marx, na Idade Média essa discussão não era sequer possível pois a vida do povo e sua vida política coincidiam, como em uma “*democracia da não-liberdade*”. O universal abstrato hegeliano que se destacou como primeiro momento da macrodialética da *Filosofia do Direito* só assegura universalidade por meio da negatividade, e, como se refere tanto Hegel (1820/1997) quanto Marx (1843/2013), ocorria anteriormente ao Estado moderno propriamente dito, pois a representação política dos indivíduos coincidia com a organização servil de sua vida prática.

Pogrebinski (2007, p. 59) ressaltará que Marx recusa a modernidade não como um elogio à pré-modernidade servil, mas também

Marx escrevia contra o seu tempo, mas em favor do nosso tempo. Seu pensamento revela-se ainda, como uma alternativa para uma modernidade política que muito pouco se alterou desde o século XIX.

A solução, como apresentada anteriormente, para Marx (1843/2013), da cisão presente na modernidade seria a democratização da práxis política à totalidade do corpo social, como garantia de que determinasse o Estado, e não o oposto. A democracia seria, portanto, o universal concreto que Hegel (1820/1997) situou no

Estado ético – note-se, porém, que ambos autores mantêm suas soluções no nível político por excelência.

Diz Marx (1843/2013, p. 56 - grifos do autor),

A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições.

(...) Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição.

(...) O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia.

Todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*.

Segundo Pogrebinschi (2007), enigma resolvido significa um conceito que carrega consigo a solução para o problema que apresenta. No caso da democracia – e mais, da verdadeira democracia como coincidência entre forma e conteúdo –, o problema que revela consiste precisamente na contradição entre Estado e sociedade civil e a solução que propõe é a superação dos dois momentos da contradição, com seu desvanecimento, e uma realização plena das vontades políticas de todo o povo que determina verdadeiramente o caráter político do Estado.

Ainda conforme o autor, o Estado moderno é o símbolo da separação da esfera política com a sociedade, passando a ter forma de um verdadeiro antagonismo entre as partes. A democracia verdadeira viria a superar estas partes, pois nela as antinomias e dualismos modernos deixam de possuir sentido: o particular pode realizar-se no universal e o universal pode contar todas as dimensões particulares sem antagonizar-se com seus momentos. O Estado moderno, em sua forma de realização dentro das relações mercantis de domínio capitalista como expressão da luta de classes, desvaneceria porquanto a democracia seria capaz de assegurar o universal a todo o povo.

Marx (1843/2013) encontrará posteriormente, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o princípio filosófico da realização dessa verdadeira democracia que exigia por vias do materialismo radical, isto é, o modo de superação da cisão moderna entre particular e universal. Essa possibilidade positiva de superação situar-se-ia no proletariado, classe que não reivindica nenhum direito particular porquanto a injustiça que carrega consigo é a injustiça, por excelência,

universal. Encontra-se, o proletariado, numa esfera que, por fim, “não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem” (MARX, 1843/2013, p. 162 – grifos do autor).

A práxis política, como considerada aqui, portanto, coincidiria nessa obra marxiana com a transformação – ou manutenção – social em relação à possibilidade de realização do proletariado como classe universal, em superação dos momentos da sociedade civil e Estado. Pois a legalidade do objeto disposto (a política) à ação da práxis estaria, como consequência da argumentação marxiana, em relação direta com a emancipação ou opressão da classe proletária. A práxis de demais classes e demais momentos da ação política ocorrem, ainda que indiretamente, como política somente quando possuem relação à situação do proletariado.

Permeando a obra marxiana, principalmente ao que se relaciona à problemática política, observa-se uma fundamentada e constantemente renovada crítica às concepções filosóficas incapazes de apreender o movimento histórico e material da realidade. No caso do conceito de sociedade civil, há a apreciação de Marx em diversas de suas obras, que, de certa maneira, apesar do amadurecimento de seu pensamento, possuem uma base comum: a importância de se assegurar na teoria a compreensão da totalidade abarcada pela sociedade civil diante de suas derivações. Conforme observado em Marx e Engels (1845-46/2009), em explícita contraposição à influência hegeliana nas teorias da história e da filosofia política:

A forma de intercâmbio requerida [*bedingte*] pelas forças de produção existente em *todos* os estágios históricos até os nossos dias, e que por sua vez as requer, é a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] (...). Já por aqui se revela que esta sociedade civil é o verdadeiro lar e teatro de toda a história, e que é absurda a concepção da história, até hoje defendida, que despreza as relações reais ao confinar-se às ações altissonantes de chefes e de Estados (pp. 52-53 – grifos dos autores).

Para Tonet (2004), Marx situa nessa passagem um pressuposto fundamental a toda sua obra concernente ao Estado e à sociedade civil, a materialidade como matriz ontológica do todo social. A partir de tal pressuposto, todas as categorias que serão analisadas serão compreendidas como momentos – de especificidade e lógica própria – de uma totalidade material e, dessa forma, jamais poderão estar situadas como condição fundante das relações materiais de existência. Como explicita o

autor: “Assim, nem o Estado, nem a política, nem o poder seriam inteligíveis sem as relações materiais das quais são a expressão e para cuja reprodução contribuem” (TONET, 2004, p. 20).

Ao iniciar a formulação de sua concepção de política, Marx necessita romper com o pensamento hegeliano hegemônico em sua juventude. Desse modo, quando o pensador compreende que “a anatomia da sociedade civil, então, não se revela na constituição do Estado, mas na totalidade das relações produtivas que se dão no seu interior” (DA MATA, 2014, p. 82), está realizando a necessária crítica à concepção de Hegel de Estado. Marx demonstra que Hegel acertou em sua apreensão da cisão moderna, entretanto inverteu a ordem de determinação na relação entre Estado e sociedade civil e sua solução: não seria o primeiro a determinar a última, mas, sim, o inverso (DA MATA, 2014). Ainda segundo o autor:

A partir desta crítica ao desenvolvimento especulativo do pensamento hegeliano, Marx depreende que o Estado não diferencia nem determina sua atividade segundo sua natureza específica que é, na verdade, apenas o fenômeno da atividade do Estado. O movimento da sociedade civil, da esfera da produção, é que determina, em última instância, a atividade do Estado. O modo como esta sociedade civil se organiza, como produz e reproduz a si mesma, é o ponto de partida para a compreensão da própria sociedade. Há em Marx clareza de que só se pode entender o Estado a partir da sociedade civil. Se esta é regida pela expropriação, pela injustiça, pelos desequilíbrios sociais, pelo individualismo da iniciativa privada capitalista e pela propriedade privada dos meios de produção, então o Estado surge como instância que confirma e expressa esse mesmo processo, uma instância legitimadora de uma comunidade ilegítima e injusta. (DA MATA, 2014, p. 83)

Se o modo de organização da sociedade civil determina o modo como será organizado o Estado, é possível aceitar a proposição de que há uma função desempenhada pelo Estado na reprodução e manutenção do sistema capitalista de produção. Conforme Mészáros (2015, p. 18):

Com efeito, os Estados do sistema do capital não são de *forma alguma inteligíveis* em e por si mesmos, mas apenas como a complementariedade corretiva necessária para os defeitos estruturais de outras formas incontroláveis de seu modo orientado para a expansão da reprodução sociometabólica. E esse imperativo estrutural de expansão pode ser impulsionado pelo bem-sucedido processo de acumulação apenas durante o tempo em que ele puder prevalecer em seus termos materiais de referência confrontando a natureza sem destruir a própria humanidade.

Assim, os Estados modernos – capitalistas – não existem como justificativas em si mesmos, não exercem uma função ahistórica, mas, sim, existem como complementação ao modo de produção capitalista; de modo a assegurar, concomitante e contraditoriamente, a continuação da reprodução do sistema do capital e da humanidade que se encontra sob sua lógica.

Se há uma lógica presente na sociedade civil que serve não como consequência, mas como base para a formação estatal, devemos apreender que a última – sob seu papel de reguladora política da produção – apresenta-se na modernidade como justificadora das desigualdades estruturais e, justamente por ser consequência, é incapaz de solucionar os problemas situados na totalidade das relações expressa na sociedade civil. Pois, “Se a organização das forças produtivas é uma condição indispensável ao ser humano, também é verdadeiro que a regulação política que justifica a desigualdade social é favorável aos desequilíbrios do capital e incapaz de fazer a análise de seu próprio movimento” (DA MATA, 2014, p. 84).

Ao responder ao artigo de Arnold Ruge em 1844 (“*O Rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*”), Marx fundamenta sua crítica contra teses de que as mazelas sociais estariam unicamente relacionadas a condições políticas, burocráticas e administrativas situadas no Estado ou à sua falta. Não seria, pois, para Marx, em seu artigo “*Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano’* (1844/2011)” o excesso ou a falta de desenvolvimento político de uma nação que acarretaria nos problemas de desigualdade social, mas, sim, a contradição fundamental da sociedade civil burguesa entre capital e trabalho humano. Como explicita Chagas (2014, p. 74):

Marx mostra que a política, assim como o Estado, enquanto instâncias de dominação, não têm fins próprios, seus fins não são universais, pois eles atendem aos fins da sociedade civil burguesa. Contra Ruge, Marx deixa claro que o Estado, além de ser limitado e não ter fins próprios, não é livre, independente, mas órgão privado, particular, instrumento de classe para assegurar a propriedade privada e a exploração do trabalho alheio a serviço do capital, e, por isto, ele e sua administração são impotentes para resolver os males sociais gerados pela sociedade civil burguesa, baseada na contradição entre capital e trabalho.

Portanto, a vontade política – e a práxis política subsumida a essa legalidade – unicamente não é capaz de, exclusivamente, solucionar as mazelas sociais, dado que o Estado, enquanto dimensão de representação política, está necessariamente

atrelado ao modo de funcionamento da reprodução social da sociedade civil. Não obstante seja possível e imprescindível a luta por melhores condições de vida dentro da representação estatal política, sua redução a essa esfera impõe um caráter ilusório, como em Marx e Engels (1845-46/2009, p. 47): “Daqui resulta que todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito ao voto etc. etc. não são mais do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si”. Ademais,

A relação geral entre política e males sociais não pode ser uma questão de vontade política. As circunstâncias objetivadas historicamente impedem que a vontade política se efetive, oferecendo um conjunto de soluções bastante limitado para enfrentar os problemas sociais. Não é o atraso político da Alemanha, mas a própria estrutura do Estado, que impede a superação dos problemas sociais. Também não se pode aceitar a tese de que a pobreza e a miséria sejam males próprios de países não desenvolvidos. Quando o Estado está fundado sobre as bases da propriedade privada, da exploração do trabalho, da geração de lucro, o pauperismo é sua consequência necessária, não importando o quão desenvolvido é o país. (DA MATA, 2014, pp. 86-87)

O pauperismo passa a ser empregado crescentemente como conceito na descrição da condição de miséria a qual foi submetida a classe trabalhadora a partir do processo de industrialização na Inglaterra, berço do capitalismo. Segundo Larizza (1998),

O termo Pauperismo, derivado do vocábulo latino *pauper*, apareceu na Inglaterra e entrou rapidamente em uso nos alvares do século XIX, sendo empregado para designar o fenômeno de generalização, recrudescimento e progressiva estabilização da indigência que assinalou, de forma dramática, as primeiras fases da Revolução Industrial. Se o surgimento do termo no contexto particular de uma sociedade invadida pelo processo de transformação capitalista serve para situar historicamente o fenômeno por ele indicado, será, contudo, necessário observar que esse quadro histórico foi ultrapassado pela prática lingüística que se valeu do vocábulo para designar não só a chaga da miséria aberta com a Revolução Industrial, como também, mais genericamente, o problema da pobreza em sua dimensão social, surgida como tal com o nascimento do capitalismo moderno. (p. 909)

A popularização do uso do termo pauperismo possui íntima relação com o processo de industrialização inglesa sob a égide do capital e representa como conceito o malogro social a que está submetida a população miserável. O evento do termo ter se popularizado nas primeiras fases da Revolução Industrial inglesa é coincidente com a justa crítica empregada por Marx a Ruge acerca da possibilidade

de superação política da miséria em seu artigo (1844/2011), ao tomar a Inglaterra como exemplo de seu contraponto. Chagas (2014, p. 75) revela como “Marx mostra contra Ruge que a Inglaterra é um país eminentemente político, politicamente avançado, e, apesar disto, é o país do pauperismo, e aqui, a miséria dos trabalhadores não é parcial, local, senão universal, não se restringe aos distritos industriais, mas se estende ainda às regiões rurais”. Como também é possível conferir em Da Mata (2014, p. 87): “Até mesmo nos países mais desenvolvidos econômica e politicamente, o pauperismo é um problema inevitável que nenhuma vontade política é capaz de suprimir”.

Assim, o pauperismo, central na crítica marxiana a Ruge, serve como objeto de expressão a uma condição muito mais fundamental da relação entre Estado e sociedade civil: a impossibilidade da resolução das mazelas do último pela reforma das propostas presentes no primeiro. Sua descrição por Marx (1844/2011) aqui analisada remete a como mesmo a lógica estatal voltada à manutenção de uma qualidade de vida mínima da classe trabalhadora não é capaz de suplantando a própria lógica que a engendrou. A práxis política possível nesse campo de ação já pode ser apreendida nesse texto em sua necessidade de, tendo a necessidade de conhecer a legalidade do objeto sobre qual atuará, deverá extrapolar a esfera do Estado e objetivar-se – se deseja ir de encontro às necessidades do proletariado – também na sociedade civil. Aqui, observa-se que a concepção marxiana já aproxima-se da síntese exposta de Vázquez (2011), na qual o Estado figura como possibilidade de atuação, mas não de esfera essencial da política.

A tese de que a política seja a instância da resolução das misérias sociais é parcial, insuficiente e equivocada. Não importa o nível de avanço do Estado, o único modo de justificar a permanência do pauperismo é justamente considerá-lo como falha administrativa ou de assistência. É a legislação que institui a assistência do Estado pela via administrativa. Legislar sobre a pobreza, a fim de fornecer assistência aos mais necessitados é uma medida paliativa porque não ataca o fundamento da miséria (propriedade privada, exploração do trabalho), não tem a menor possibilidade de eliminar a pobreza.

A caridade do Estado é o meio legal contra o mal social, mas incapaz de combatê-lo e exterminá-lo porque a política burguesa não extermina as causas objetivas da pobreza e nem abala as estruturas da própria sociedade capitalista, ela só ataca efetivamente a expressão mais imediata do problema (DA MATA, 2014, p. 88).

O pauperismo como mazela da sociedade moderna sob o regime do capital, apesar de ser utilizado como exemplo por Marx (1844/2011), não está limitado ao

modelo inglês de gestão do Estado, mas, antes, é traço constitutivo do modelo de organização social da sociedade civil cindida em classes proprietárias e não-proprietárias. Segundo Chagas (2014), na análise marxiana, todos os Estados buscam a causa de seus males sociais em sua própria estrutura administrativa e recorrem a medidas paliativas no intuito de remediar aquilo que, na verdade, está em seu fundamento. Portanto, o Estado não poderá resolver as condições de miséria de sua população sem terminar por eliminar a si mesmo, posto que é a expressão de uma organização social que repousa sobre a contradição da bonança de alguns em detrimento do trabalho de muitos. Como expressa Marx (1844/2011):

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente à consequências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural da administração. Com efeito, esta dilaceração, esta infâmia, esta escravidão da sociedade civil, é o fundamento natural onde se apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. (...) Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. (pp. 148-149)

Impossibilitado de solucionar a problemática do pauperismo por meio de medidas assistenciais ou administrativas, o Estado revela a faceta mais perversa da mentalidade política, segundo Marx (1844/2011), a responsabilização do trabalhador pela miséria a qual é obrigado a se submeter. Por meio dessa culpabilização, está justificado o exercício de violenta repressão, sob intuito da disciplinarização das camadas miseráveis da sociedade civil, sempre que se torna demasiadamente visível o pauperismo a que estão submetidas. Dessa maneira, assegura-se a estabilidade contra a revolta dos miseráveis quanto à sua condição sub-humana e quanto ao escancaramento das consequências concretas do regime de produção capitalista, processo iniciado com a acumulação primitiva acima descrita e que se aperfeiçoa de acordo o sociometabolismo do capital. Segundo Marx (1844/2011, p. 146): “Aquilo que, no começo, fazia-se derivar de uma falta de assistência, agora se

faz derivar de um excesso de assistência. Finalmente, a miséria é considerada como culpa dos pobres e, deste modo, neles punida”.

Na obra *Sobre a Questão Judaica* de Marx (1844/2009), escrita em 1843 e publicada em 1844 no número único e duplo dos *Anais Franco-Alemães* em resposta ao texto *A Questão Judaica* de Bruno Bauer, há uma análise do autor acerca das possibilidades emancipatórias humanas dentro de um modelo de emancipação política – especificamente, nesse caso, ao analisar o pleito dos judeus ao Estado alemão (oficialmente cristão) pelo reconhecimento de seus direitos.

O cerne da questão da emancipação política dos judeus abordada na obra consiste no desdobramento da relação acima exposta entre Estado e sociedade civil. Para Bensaïd (2010), Marx compreende os avanços alcançados pela emancipação política alcançada na época em países como França, Inglaterra e EUA, porém delimita a cisão causada no indivíduo que se depara em um jogo de papel duplo enquanto membro do Estado e enquanto membro da sociedade civil, entre a aparência de sua existência social política e o desdobramento de seus interesses privados na sociedade civil.

Marx (1844/2009) sintetiza a solução proposta por Bauer como vendo no antagonismo religioso entre o judeu e o cristão um antagonismo que precisa se tornar impossível, *i.e.*, Bauer propõe que judeus e cristãos reconheçam em suas religiões apenas estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano. Dessa forma, ao compreenderem a suposta hierarquia do desenvolvimento espiritual humano, judeus e cristão poderiam encarar seu antagonismo como uma questão científica, passível de resolução dentro de sua própria dimensão. Marx (1844/2009) elabora sua argumentação retomando a materialidade da questão da emancipação, pois, na Alemanha – onde não existia um Estado político moderno formado – a emancipação requerida pelos judeus possuiria caráter apenas teológico, não cabendo uma crítica política sobre a questão. Somente onde o Estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida, explicita o autor, a questão da emancipação do homem judeu – ou do homem religioso em geral – deixa seu limite teológico e adquire, realmente, seu caráter político. “A crítica a essa relação deixa de ser uma crítica teológica no momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, no momento em que ele se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião. A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político” (MARX, 1844/2009, p. 37).

Destarte, para o autor, a emancipação política do cidadão religioso, nada mais é que a emancipação do Estado em relação à religião, ou seja, que o Estado não professe nenhuma religião, mas, sim, professe-se Estado, em sua essência. No entanto, tal solução política não elimina as contradições reais que enfrenta o homem religioso, ainda que o Estado se considere livre, isso não implica a automática liberdade do cidadão.

Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação de maneira *abstrata* e *limitada*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata* e *limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário* (MARX, 1844/2009, p. 39 – grifos do autor).

A passagem acima oferece uma síntese sobre a parcialidade da emancipação política alcançada com a formação do Estado moderno conforme exposta anteriormente e, ainda que não seja foco diretamente da presente obra de Marx, em diálogo ainda com o pensamento hegeliano dominante sobre os filósofos alemães da época. Não obstante seja uma etapa necessária – um desvio necessário, de acordo com Marx (1844/2009) –, a emancipação política não é capaz de libertar o cidadão de suas contradições reais vividas como sociedade civil. O autor nos oferece ainda a explicitação que tal elevação política não está limitada ao fenômeno religioso, mas, sim, a qualquer dimensão da elevação política. A propriedade privada, tomada como exemplo na obra, não está abolida caso seja abolida sua expressão política por meio do voto democrático universal, está, no entanto, pressuposta pelo Estado. “No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe” (MARX, 1844/2009, p. 39).

Desvela-se, assim, o caráter parcial da emancipação política que, enquanto professada pelo Estado não é capaz de inferir uma mudança total na vida da sociedade civil. Tal caráter parcial é fundamental para compreendermos como a sociedade burguesa fundada pela lógica da reprodução do capital não será superada unicamente pelo trâmite das reformas estatais, pois suas ações contrárias a fenômenos desse sistema de produção – o pauperismo, como exemplo – superam o fenômeno apenas abstratamente, sem tocar necessariamente nas mudanças requeridas pela sociedade civil.

Não se desconsidera aqui o avanço histórico alcançado pela emancipação política por meio da formação do Estado moderno, apenas se ressalta a parcialidade da emancipação real do trabalhador nesses termos. Como nos diz Marx (1844/2009): “A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui” (p. 41 – grifos do autor).

Da Mata (2014) expõe, apoiado nas observações marxianas, como o Estado moderno, criação da sociedade civil burguesa, possui função de protegê-la até mesmo de suas contradições basilares, sendo que a cisão entre a esfera pública – representada no Estado – e a esfera privada – representada na liberdade abstrata da sociedade civil – é uma expressão tanto do Estado moderno quanto da emancipação política que o funda. Ainda que destacando o fenômeno da religião, Marx (1844/2009) reitera que a cisão do homem em público e privado, no bojo da sociedade burguesa, não constitui um estágio da emancipação política ainda em andamento, mas, sim, sua realização plena.

O sujeito liberal, restrito à sua liberdade em si mesmo, é pressuposto na filosofia, desde Hegel, como o indivíduo político, como o cidadão do Estado moderno. Revela-se, assim, que a emancipação política nunca almejou a emancipação total humana, porque baseou-se na propriedade privada para suas fundamentações basilares. A vida política revela-se, segundo Marx (1844/2009), não o fim, o objetivo emancipatório da Revolução Burguesa, mas o meio cujo fim é a vida da própria sociedade burguesa.

Ao se assegurar que o homem burguês é pressuposto como o cidadão do Estado moderno por excelência, afere-se um caráter apolítico natural aos indivíduos, esvaziando-os de suas potencialidades políticas e reiterando seu amoldamento à venda de sua força de trabalho como mercadoria para sua sobrevivência. De acordo com Da Mata (2014, p. 101):

O homem verdadeiro torna-se o homem burguês, membro da sociedade civil. O egoísmo é entendido como sua essência atemporal na busca pela satisfação dos interesses particulares no mundo das necessidades, na exploração do trabalho, no lucro, na competição. É a assim chamada *natureza humana* egoísta que impede a perfeição da eticidade do Estado Moderno, não as contradições impetradas pela sociedade civil burguesa. Sendo livre, é responsabilidade do indivíduo a satisfação de suas necessidades. Enquanto, por um lado, o Estado é liberto das limitações à

liberdade, podendo conduzir-se livremente na garantia e conservação das relações sociais burguesas, o indivíduo, tomado como mônada isolada, tem sua liberdade limitada.

A universalidade ilusória garantida politicamente na liberdade das relações burguesas, do sujeito embasado na propriedade privada individual, assegura, a saber, direitos apenas formais, posto que justifica uma ordem social de exclusão injustificável – o domínio dos meios de produção por uma classe, burguesa –, impassível de caminhar à concretização de direitos humanos realmente emancipatórios.

Os direitos políticos assegurados no Estado moderno não podem alcançar uma emancipação real da classe trabalhadora, pois alteraram, em seu alcance, a base estrutural societária que engendra a desigualdade. Enquanto pressupõe o direito à propriedade, não poderão assegurar uma liberdade efetiva, ao contrário, asseguram apenas a liberdade da continuidade da exploração por meio do assalariamento. Da Mata (2014) explicita que a igualdade dos direitos pregados pelo Estado moderno consiste em uma idealização não política e não histórica, pois fornece um véu emancipatório a uma situação real de opressão ao desconsiderar a constituição da propriedade privada dos meios de produção e o isolamento egoísta do indivíduo que acentua as desigualdades na competição com demais membros da comunidade. O Estado burguês, a democracia burguesa, não pode emancipar o trabalhador sem, com isso, emancipar o trabalhador de si mesmo.

Como ressalta Marx (1844/2009), a emancipação política é parcial e não deve ser confundida com a emancipação humana plenamente realizada, a primeira diz respeito a uma liberdade ilusória conferida pelo estado moderno na manutenção de uma ordem sócio-econômica desigual, enquanto a última trata da recuperação para o trabalhador da cidadania abstrata que possui, quando esse reconhecer em suas forças vitais a expressão de si no gênero humano, tornando-se, então, não apenas em aparência, mas também em essência, o ser político para com o mundo em seu entorno e para com seus semelhantes.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando

o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 1844/2009, p. 54 – grifos do autor)

Na busca pela anatomia do objeto que desejava criticar, Marx alcança também a legalidade do objeto sobre o qual incidirá a práxis política moderna. A construção, como observado, de uma práxis política que busque alterar a organização social de modo efetivo, seja por sua radical revolução ou por um acirramento de sua lógica, deverá buscar na própria organização social da produção sua justificação e efetividade.

Observa-se como, nas obras apontadas até então, a concepção marxiana de práxis política pode ser identificada já em seu duplo sentido, como denúncia das estruturas legais burguesas criadas para solucionar problemas que situam-se para além de sua própria esfera, legando um caráter ilusório à práxis política – como impossibilidade de alcançar sua intencionalidade original e também como ação humana voltada precisamente para solução das contradições presentes na sociedade sem referir-se necessariamente ao Estado e ao aparato institucional burguês, mas, sim, com sua intencionalidade voltada à resolução do conflito social propriamente estabelecido. As (falsas) dicotomias ilustradas por Marx no percurso inicial de sua incursão na teoria política – sociedade civil/Estado; emancipação política/humana; vontade/possibilidade política – demonstram a trajetória do autor ao, progressivamente, verificar as determinações materiais da produção capitalista sobre a esfera da política e adequar as ações políticas preconizadas para sua superação de acordo com essas novas leituras realizadas.

Essa “transição”⁶⁵ é conferida pela descentralização do foco na forma de governo como solução à desapropriação dos indivíduos dos produtos de sua realidade e crescente foco nos estudos econômicos e históricos para compreensão da situação e produção do capital na sociedade em que viviam. Como supracitado, desde a escrita da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx encontra seu objeto de estudo, mas sua anatomia é o que estudará desde então, enveredando teoricamente pelo trajeto da crítica da economia política para entender como as

⁶⁵ Como argumentado no primeiro capítulo da dissertação, não se contempla a produção marxiana sob a ótica de ruptura entre suas obras, mas, sim, como uma evolução própria, com desvelamentos e continuidades que se verificam no trajeto teórico do autor.

demais estruturas capitalistas se constituem. Pode-se argumentar, em acordo com Boron (2007), que a crítica marxiana nos anos iniciais de sua produção teórica, além de acertar as contas com o hegelianismo teórico dominante em sua época e o superar, alcançam os princípios filosóficos e políticos do próprio liberalismo como reflexo ideal das relações mercantis de produção capitalista que se erigiram e passaram a dominar as relações sociais entre os indivíduos nos países capitalistas. Isto é, “nos primeiros anos de sua vida Marx incursionou em uma crítica que, sobrepassando Hegel, tinha como alvo os preceitos fundantes do liberalismo político, não como eles se plasmavam em tal ou qual livro, mas sim em sua fulgurante concreção” (BORON, 2007, p. 190).

3.3.2 A práxis política em Marx para além do Estado e da sociedade civil

Se até o momento a práxis política em Marx foi analisada de acordo com suas elaborações acerca do Estado moderno, isso não significa que se limitem a esse tema. O pensamento político marxiano fora profundamente marcado pela discussão sobre o Estado porquanto a questão dessa estrutura adquiria contornos próprios sob a produção capitalista moderna e, portanto, reclamava justificação teórica. Também, pois a conjuntura histórica-teórica de sua época encontrava-se fortemente influenciada pelas obras hegelianas e, no campo da discussão política, pela noção de Estado ético de Hegel. Todavia, principalmente ao se focar sobre a conceitualização de práxis política em Marx, não se pode limitar seu pensamento somente à crítica do Estado capitalista moderno.

Como expressa Souza (2007), “É importante ter claro que a teoria marxista do *Estado* não pode ser confundida com a teoria *política* marxista” (p. 97 – grifos do autor). Enquanto a primeira se referenciaria à determinado arranjo de classes e à forma de organização do poder político, a segunda se referenciaria à prática de agentes determinados propriamente ditos, ainda de acordo com o autor, sendo que ambos níveis estão em relação, mas não coincidência. Pois, com essa ressalva é possível “pensar a política como uma *ação* que ocorre num *tempo e espaço específicos*” (SOUZA, 2007, p. 97 – grifos meus); isto é, pensar a política como uma práxis.

Em marcos cronológicos, verifica-se na obra *Manifesto Comunista*, de 1848 (MARX; ENGELS, 1848/2017), uma mudança de perspectiva sobre a democracia

como forma de socialização política⁶⁶. Se antes ela tem de ser alcançada para que a práxis política ocorra de maneira factualmente livre, com o *Manifesto* a democracia tem de ser conquistada para auxiliar nas restantes alterações estruturais que são necessárias à transformação social (RODRIGUES, 2018). Ou seja, a democracia adquire caráter instrumental que não necessariamente precisa figurar como fim de uma práxis revolucionária. Importante destacar que, para Vázquez (2011), a práxis revolucionária consiste na forma mais elevada de práxis política, porque busca a transformação radical das bases econômicas e sociais da sociedade, ao passo que a práxis política por si só pode possuir como objetivo tanto a transformação social quanto a conservação do ordenamento social em vigor

Lê-se no *Manifesto*: “Vimos antes que a primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado à classe dominante, a *conquista* da democracia” (1848/MARX; ENGELS, 2017, p. 39 – grifo meu). A democracia não se situa mais como valor a ser socializado de maneira mais igualitária entre as pessoas de uma sociedade, mas é significada como um instrumento a ser conquistado que, então, poderá ser utilizado pelo proletariado com objetivo de sua libertação⁶⁷. Assim, a solução da contradição moderna entre singular e universal sofre, novamente, uma alteração: a possibilidade de um universal concreto está na conquista do aparato democrático para levar a cabo a transformação material radical necessária para tornar a classe proletária verdadeiramente universal⁶⁸.

Esse movimento possui uma importância ímpar para a alteração – ou, melhor, complementação – progressiva da concepção de práxis política em Marx em seu aspecto qualitativo. Se se desvelava o caráter mercantil que as relações econômicas

⁶⁶ De acordo com Rodrigues (2018), a nova concepção de democracia adotada já podia ser verificada no texto *Princípios Básicos do Comunismo*, escrito por Engels em 1847.

⁶⁷ Não obstante seja de uma riqueza conceitual profunda, o debate sobre o modo como deve ocorrer a transformação do aparato jurídico-político capitalista em uma superação comunista é de uma extensão tal que aqui não poderá ser abordado de maneira satisfatória, mesmo a título de ilustração. Para introdução ao debate, sugere-se: Cf. *O Estado e a Revolução* de Lênin (1978); *Reforma ou Revolução?* de Rosa Luxemburgo (1899/2015); *Crítica do Programa de Gotha* de Marx (1891/2012) e *anti-Dühring* de Engels (1878/2015).

⁶⁸ Destacando-se que a própria concepção de superação em direção ao universal concreto só é possível tanto material quanto idealmente por conta dos avanços objetivos alcançados pelo modo de produção capitalista, sendo sua racionalidade também condição teórica para sua superação. Como explicita Coutinho (2010), “A mediação recíproca de universalidade e singularidade pode alcançar uma nova síntese teórica, que supera a falsa antinomia medieval de realismo e nominalismo, graças à elaboração da categoria de particularidade; o indivíduo relaciona-se com o gênero humano por meio de inúmeras mediações particulares, como o trabalho socializado, a classe, a nação etc.” (p. 34).

impunham às demais esferas da sociabilidade humana, o mesmo deveria ser verificado na esfera política e, tal como Hegel – em sua descrição das transformações em movimento em sua época com relação à política –, Marx desvela o caráter econômico presente nas relações políticas e compreende que a “democracia plena” que se realizaria sob essas condições significa somente a expansão dos direitos políticos em sua forma mercantil, isto é, por sujeitos situados como mônadas isoladas⁶⁹.

Desse período em diante, Marx fará um estudo rigoroso sobre a economia capitalista e seus principais autores, em um campo que denominará de *crítica da economia política*. O resultado desse sistemático estudo será coroado com a obra *O Capital: crítica da economia política*, atualmente publicado em três livros, sendo que apenas o primeiro contou com edição, revisão e publicação de Marx⁷⁰ – presentes em Marx (1867/2013; 1885/2014 e 1894/2017). Com essas obras, o autor comunista alcançará síntese mais acurada à sua época sobre como o processo capitalista de produção e reprodução de mercadorias era composto, descrevendo as limitações das visões burguesas sobre o próprio processo e fornecendo uma extensa e densa formulação sobre sua lógica de funcionamento. Com suas publicações sobre o sistema econômico capitalista, Marx revela a chave para a questão política que permanecia hipostasiada desde sua crítica a Hegel. A questão do Estado, da sociedade civil, da política e da luta de classes recebe uma contribuição imprescindível para sua compreensão por vias econômico-políticas. Pois o fundamento que rege a sociabilidade capitalista, para além da esfera política, é a imposição da forma mercadoria sobre todas as demais esferas da vida social, sendo assegurada pelo Estado em todas suas dimensões, de maneira mais ou menos explícita.

⁶⁹ Para a teoria política liberal, a vontade da comunidade é assegurada se garantida a *soma* dos interesses de todos no processo decisório, isto é, se a cada indivíduo é assegurado o “direito” a voto. Contra esse raciocínio argumentará Mészáros (2015, p. 70) ao citar que essa lógica é oferecida como “uma grande suposição e distorção, agravada pela sua postura fetichista e afirmação de quantificação mecânica. Pois não estão visíveis as considerações *qualitativas* vitais necessárias para a compreensão da relação entre os indivíduos e suas comunidades – e para tornar significativa a proposição filosoficamente válida segundo a qual ‘o todo é maior que suas partes’, precisamente por razões qualitativas”.

⁷⁰ As demais obras do *Capital* possuem autoria também de Engels, embora não constem formalmente nas referências da publicação utilizada na pesquisa. Engels, após a morte de Marx incumbiu-se de liderar a revisão e complementação dos textos para sua publicação.

Destarte, “Tanto *O capital* tem uma problematização do Estado, quanto Marx, em sua crítica inicial a Hegel, já recusa a solução idealista e a propriedade privada. Pode-se falar de duas facetas de um mesmo movimento” (TIBLÉ, 2014, p. 77); ainda segundo o autor, a elaboração econômica da necessidade do Estado será o elo entre os escritos posteriores marxianos e seus iniciais, sendo possível considerar *O Capital* como uma grande obra política, pois nessa concepção o Estado sustenta-se “imprimindo uma faceta política à dominação” (p. 77).

A práxis política desse modo, conforme já apontada anteriormente por Marx, não apenas não poderá ser subsumida ao Estado, como ao contrário, é limitada também por esse, bem como pelo regimento mercantil das relações capitalistas para que ocorra como um processo de trocas voluntárias. As críticas econômica e política encontram-se na totalidade do pensamento marxiano. O contrato passará a reger a forma jurídica e política de funcionamento social entre os cidadãos livres, incluindo em suas ações a transformação ou manutenção da própria estrutura de produção que os cerca.

Para Marx (1894/2017), a produção capitalista e a distribuição que dialeticamente se desenvolve com ela, para além dos produtos materiais que produz, reproduz constantemente as relações sociais no entorno das mercadorias e as funções que seus agentes irão assumir no ciclo do capital.

Essas relações de distribuição formam os fundamentos de funções sociais específicas que, no interior da própria relação de produção, competem a determinados agentes desta última, em oposição aos produtores imediatos. Elas conferem, assim, uma qualidade social específica às próprias condições de produção e a seus representantes, determinando completamente o caráter e o movimento da produção (MARX, 2017b, p. 941).

No final do *Livro III* de *O Capital*, Marx (1894/2017) irá sintetizar como o caráter mercantil essencial ao modo de produção capitalista determina o papel de agentes sociais mesmo que esses não estejam diretamente envolvidos na produção, de modo que a reprodução do capital apareça como uma ordem própria e/ou natural, mas que, além de ser fundamentalmente histórica e transitória, é anárquica com o único objetivo (e possibilidade) de existência na extração de mais-valor⁷¹ e lucro.

⁷¹ Por valor, compreende-se aqui a definição marxiana de que consiste na expressão do tempo de trabalho socialmente necessário objetivado em um valor de uso. Considerando que “Tempo de

Dois traços são característicos e distinguem, portanto, o capitalismo dos demais modos de produção – e a práxis política, subsequentemente. O primeiro refere-se ao fato de que seus produtos são produzidos como mercadorias, ainda que essa não seja sua exclusividade, a determinação e dominação da forma mercadoria sobre os produtos no capitalismo é reservado a esse modo de produção. O trabalhador vende sua força de trabalho como simples – livre! – vendedor de mercadoria, o trabalho já aparece como unicamente possível em sua forma assalariada; e, em síntese, observa-se que

a relação entre capital e trabalho assalariado determina todo o caráter do modo de produção. Os principais agentes desse modo de produção, o capitalista e o trabalhador assalariado, são apenas como tais, encarnações, personificações do capital e trabalho assalariado. (MARX, 1894/2017, pp. 941-942)

Destaca-se a importância desse fator, pois, na mercadoria, em sua maneira mais elementar de determinação sobre a produção capitalista já está presente aquilo que o caracterizará por completo, “a reificação das determinações sociais da produção e a subjetivação das bases materiais de produção” (MARX, 1894/2017, p. 942). O que se determina sob a esfera da produção da vida, reflete-se de maneira mais ou menos mediata nas demais esferas, das quais a política é partícipe.

O segundo traço característico, de acordo com o autor, é a produção do mais-valor como finalidade direta e motivo determinante da produção. O capital só existe ao produzir e reproduzir capital, e isso ocorre apenas na medida em que é capaz de produzir mais-valor. A necessidade de obtenção desse mais-valor, conseqüentemente, será a alavanca mais forte para o incremento das forças produtivas do trabalho que aparecerá, inicialmente, como aumento constante na força produtiva do capital.

trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. (...) Portanto, é unicamente a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho social necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor.” (MARX, 1867/2013, p. 117). Por mais-valor, chave da compreensão da economia de Marx, segue-se a explicação breve de Netto e Braz (2012, p. 113 – grifos dos autores): “a força de trabalho possui uma *qualidade única*, um traço que a distingue de todas as outras mercadorias: ela cria valor – *ao ser utilizada, ela produz mais valor que o necessário para reproduzi-la, ela gera um valor superior ao que custa*. E é justamente aí que se encontra o segredo da produção capitalista: o *capitalista paga ao trabalhador o equivalente ao valor de troca da sua força de trabalho e não o valor criado por ela na sua utilização (uso) – e este último é maior que o primeiro*”.

Esses traços característicos receberão seus fundamentos e determinações diretamente da esfera de produção no capitalismo, porém, seu funcionamento e crescente necessidade de expansão exigirão que todas as esferas sociais se adequem a suas formas de funcionamento para que, a despeito da luta de classes constantemente presente na sociedade, a reprodução do capital e a obtenção de mais-valor mantenha-se – em termos latos – sempre possível e constante.

Os capítulos que encerram o terceiro livro d'O Capital irão retomar a importância da determinação da mercadoria sobre os demais aspectos da sociedade capitalista não por acaso, seu ponto de conclusão em Marx (1894/2017) é o cume do trajeto científico que o autor realiza demonstrando como, assim como anunciara nas primeiras linhas do primeiro livro d'O Capital, a mercadoria individual consiste na forma mais elementar da sociabilidade capitalista⁷².

A mercadoria como um objeto externo ao sujeito, capaz de satisfazer necessidades humanas – sociais, materiais e/ou espirituais –, capazes de serem trocadas entre si, irá, como observado, requerer que indivíduos livres se confrontem em concorrência e possam vender e comprar aquilo que exigem para suas vidas (NETTO; BRAZ, 2012). Os sujeitos, para esse modo de produção da vida, precisam estar livres política e juridicamente, para que esse processo ocorra de maneira determinada. Ao desvelar o processo de produção mercantil elementar ao capitalismo, Marx também encontrou a determinação das demais formas de relações sociais, a forma mercadoria, ao requerer sujeitos livres, mas socialmente mais imbricados, engendra outro momento de sua própria essência no capitalismo, o contrato.

É sob o contrato jurídico que relações aparentemente voluntárias e desprovidas de intencionalidade coletiva serão determinadas exteriormente de acordo com a forma mercadoria, por excelência. Esse processo regerá, sobretudo, a venda da força de trabalho para a produção de capital e mais-valor, porém, permeará, também, demais esferas da sociedade. Nessa mercantilização das relações sociais e da política, consequentemente, a análise marxiana em sua crítica da economia política reveste-se de toda potencialidade, a anatomia que lhe faltava

⁷² “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (MARX, 1867/2013, p. 113).

ao objeto encontrado já na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, adquire a maior concreção possível até então, não sendo uma crítica filosófica ou econômica à política burguesa, mas uma crítica total ao modo de produção capitalista. Como explicita Balibar (*apud* TIBLE, 2014), o fetichismo econômico das coisas e o fetichismo jurídico das pessoas apresentam-se juntos, pois o contrato é a outra face da troca, ambos apenas existindo como consequência e pressuposto do outro. “O mundo vivido e percebido a partir da expressão do valor é na verdade (e Marx indicou isso; era até a razão de sua releitura crítica da *Filosofia do direito* de Hegel, onipresente no *Capital*) um mundo econômico-jurídico (BALIBAR *apud* TIBLE, 2014, p. 78).

A mercantilização das relações sociais que permeiam o processo sociometabólico da vida sob a lógica capitalista irá condicionar, desde os contratos jurídicos que sustentam a liberdade dos indivíduos livres que se encontrarão em trocas voluntárias e intencionais, como nos próprios processos decisórios que, sob o nome de liberdade, irão condicionar a política e sua práxis à legalidade da forma mercadoria. Pachukanis (1924/2017) fora crítico dessa questão ao destacar o papel que o Estado capitalista assume para o direito e para a política:

A máquina do Estado se realiza de fato como “vontade geral” impessoal, como “poder de direito” etc., na medida em que a sociedade represente um mercado. No mercado, cada comprador e cada vendedor é um sujeito de direito *par excellence*. A partir do momento que entram em cena categorias de valor e valor de troca, a vontade autônoma das pessoas que participam da troca passa a ser o pressuposto. O valor de troca deixa de ser valor de troca e a mercadoria deixa de ser mercadoria se a proporção da troca for determinada por uma autoridade que se situa fora das leis iminentes do mercado. A coerção como prescrição de uma pessoa sobre outra, sustentada pela força contradiz a premissa fundamental da relação entre os possuidores de mercadorias. (p. 146)

Como destacado no início do capítulo, para Vázquez (2011), a práxis política consiste na atuação do sujeito na transformação – em maior ou menor grau – da organização e direção social da própria produção da vida e as relações que dela derivam e, também, do Estado como elemento essencial a esse processo. Na sociedade capitalista, como mostra Pachukanis (1924/2017), a necessidade de um pressuposto de completo arbítrio e liberdade do sujeito para as fundamentais trocas mercantis possuirá como contraparte a conformação de sua própria práxis política sob auspício dessa “liberdade”. Todavia, a liberdade das trocas voluntárias, como mostrado com Marx e Engels, nada mais é que o espólio e exploração de uma

classe dominante – com suas nuances, a burguesia – sobre outra classe – com suas nuances, o proletariado; e a práxis política possível sob esse reino da liberdade também, como a venda da mão-de-obra e demais relações de troca a que é sujeitada a classe trabalhadora, é legalmente justificada e condicionada, mas não é justificável. Isto é, a práxis política, embora não possa ser reduzida a esses mecanismos, é conformada como demais aspectos da vida social a lógica própria da sociedade capitalista como uma mercadoria a ser levada para o mercado e trocada em acordo com as normas jurídicas previstas.

Bobbio (2003) possui razão quando, após análise das principais obras políticas marxianas, conclui que há uma teoria sobre formas de governo já em Marx, mas que esta não se encontra completamente elaborada; entretanto, o autor falha em compreender justamente que, como supracitado em Balibar, a obra marxiana e suas contribuições à política possuem caráter *econômico-jurídico*. A práxis política, e mesmo as teorias sobre formas de governo, recebem uma determinação muito mais concreta com a elaboração das categorias econômicas que, sob a lógica do capital, constituirão o pressuposto da liberdade política dos sujeitos modernos. Pensar em formas de governo que pressupõe relações de poder, como as destacadas por Bobbio (2003) requer ou que se investigue a constituição e a determinação legal desse poder ou sua assunção sobre um pressuposto da liberdade moderna que ignora o processo de exploração vigente, o autor, embora com acertos em vários aspectos de suas críticas, escolhe a segunda opção⁷³.

Essa exegese bobbiana figura aqui, à guisa de conclusão, para contrapor a interpretação política presente em Marx a suas interpretações para a práxis política. Em Marx, considerando a totalidade de sua obra, há um esforço para a crítica de concepções econômicas e políticas que leguem à política uma naturalidade que, sob o método materialista histórico e dialético, aparecerão determinadas pelas próprias

⁷³ Como exemplo, a passagem de síntese do autor, “Concluindo: creio que existe uma teoria das formas de governo em Marx, embora não completamente elaborada. Mais do que isso, creio também que o fato de ter descuidado dela teve consequências terríveis no atraso com que a esquerda do Ocidente – refiro-me à esquerda sob influência do pensamento marxista-leninista – tomou consciência da relevância prática, e não só doutrinária, da diferença entre as diversas formas de governo, mesmo aceitando a tese marxista essencial de que o Estado é uma ditadura ora de uma classe ora de outra e reconhecendo a conseqüente homogeneização das diferentes maneiras sob as quais se pode exercer o poder político na única e indistinta categoria da ditadura de classe, uma categoria que – embora possa ser usada para representar um sistema social – deixa completamente em aberto o problema da organização política dessa mesma sociedade” (BOBBIO, 2003, 94).

relações de produção vigentes. Com efeito, a práxis política em Marx estaria em acordo com a interpretação de Vázquez (2011), mas também a ultrapassaria delimitando as determinações socioeconômicas possíveis dessa própria práxis política.

Tendo de construir um aparato conceitual capaz de demonstrar as limitações das concepções políticas de Hegel, Marx (e Engels) contribuem de maneira elementar no debate sobre a política na modernidade, debate esse que, como visto em comentadores – como Bovero (1994) e Tible (2004) – continua presente na filosofia política e na luta política na sociedade. A práxis política presente nas obras do autor diz respeito às ações intencionais dos sujeitos sobre o objeto da direção e organização das relações de produção próprias de cada formação socioeconômica, seja ela o Estado ou a sociedade civil ou outra instância na qual sua legalidade seja capaz e competir no processo de organização social; sem, no entanto, limitar-se exclusivamente à determinação jurídica ou mercantil que rege o processo capitalista de produção.

Desse modo, em acordo com o arcabouço filosófico investigado no primeiro capítulo, observa-se que a práxis, enquanto mediação fundamental da atuação do sujeito na realidade, além de possuir uma intencionalidade e uma idealidade próprias, precisa estar em acordo com as possibilidades de execução segundo a própria matéria ou esfera em que atua e, no campo da política, as contribuições marxianas são essenciais até a contemporaneidade.

Isso ocorre principalmente ao atentar para dois erros capazes de retirar da práxis política sua potencialidade transformativa – seja para alteração ou manutenção da ordem social vigente –, a redução de sua ação ao aparato legal-estatal e o desconhecimento teórico do objeto de sua ação (em especial, as relações capitalistas engendradas cotidianamente). Quando analisada sob contexto mais específico, a práxis política, nas definições aqui investigadas, auxilia na proposição e verificação de uma ação que não perca sua possibilidade de acordo com a conjuntura em que é empregada, mantendo seus aspectos essenciais presentes. Esse caso, como se verá em sequência, será fundamental para a psicologia no Brasil, cujo papel ainda está em debate e disputa e cuja história se apresente intimamente relacionada com o próprio desenvolvimento do capitalismo no país.

Com essa definição de práxis política, portanto, é possível encaminhar a presente dissertação para sua concreção no campo da psicologia no Brasil e verificar suas possibilidades diante da história dessa ciência e profissão, objeto do próximo capítulo.

4 A PRÁXIS POLÍTICA NA PSICOLOGIA, POSSIBILIDADES E LIMITAÇÕES DO COMPROMISSO SOCIAL NO BRASIL

*Não pretendo nada,
nem flores, louvores, triunfos.
nada de nada.
Somente um protesto,
uma brecha no muro,
e fazer ecoar,
com voz surda que seja,
e sem outro valor,
o que se esconde no peito,
no fundo da alma
de milhões de sufocados.
Algo por onde possa filtrar o pensamento,
a ideia que puseram no cárcere.*

*A passagem subiu,
o leite acabou,
a criança morreu,
a carne sumiu,
o IPM prendeu,
o DOPS torturou,
o deputado cedeu,
a linha dura vetou,
a censura proibiu,
o governo entregou,
o desemprego cresceu,
a carestia aumentou,
o Nordeste encolheu,
o país resvalou.*

*Tudo dó,
tudo dó,
tudo dó...
E em todo o país
repercutiu o tom
de uma nota só...
de uma nota só...*

O País de uma Nota Só
(Carlos Marighella)

Como observado, a práxis política, para o marxismo, é empregada como conceito ao determinar uma ação intencionalmente e teoricamente mediada que incidirá sobre a organização social, em especial nos seus aspectos de produção e reprodução material da vida. Sob a organização capitalista da economia e da sociedade global, a própria práxis política, como parte determinada da esfera social política, é conformada, como as demais práxis, à forma mercadoria essencial ao capitalismo. Sob a forma de mercadoria, mesmo a práxis que não está diretamente implicada na esfera da produção recebe determinações específicas sobre a

legalidade de sua atuação, não mais apenas de acordo com o objeto sobre o qual incide, nem a teoria pela qual é mediada – exposto no primeiro capítulo – mas adquire também a determinação da legalidade própria ao capitalismo e sua forma de circulação mercantil. Isto é, para a manutenção do processo de trocas livres que assegurará a venda de força de trabalho pela classe proletária e a extração de mais-valor pela classe capitalista, a forma jurídica da mercadoria permeará demais esferas socioeconômicas da organização social nos diversos níveis da produção capitalista e, como destacado no capítulo anterior, a práxis política terá também de se conformar a essa determinação legal para sua ocorrência.

Para que se possa abordar a questão da práxis política na psicologia, portanto, é necessário ter consciência de que sua atuação estará determinada não apenas pelo campo teórico-prático da própria psicologia, mas, também, pela forma que essa profissão se insere na organização política e social do próprio modo de produção capitalista, em especial para essa investigação, na conjuntura do caso brasileiro.

Seguindo uma linha de maior concreção sequencial do objeto de pesquisa, observou-se sua determinação, inicialmente, a partir do método do materialismo histórico e dialético, para que fosse possível o desenvolvimento da práxis sob a concepção filosófica do materialismo e da dialética acerca da própria realidade como um todo. Explicitou-se como, a partir da natureza e leis próprias do real, a ação teleológica humana condiciona-se e se determina de modo geral, sendo a práxis a síntese metodológica do modo essencialmente de conhecer, construir e transformar a realidade a seu redor. Como destacou Kosik (2002, p. 222), “A existência não é apenas ‘enriquecida’ pela obra humana; na obra e na criação do homem – como um processo ontocriativo – é que se manifesta a realidade, e de certo modo se realiza o acesso à realidade”. Sendo, por esse motivo, ainda segundo o autor, práxis o conceito que representa o ponto culminante da filosofia moderna, pois supera a questão da dicotomia entre o ser e o pensar⁷⁴ ao propor sua síntese na práxis como

⁷⁴ Destacando a importância desse fato, para Engels (1888/2012), “O grande problema de toda a filosofia, especialmente a moderna, é o problema da relação entre o pensar e o ser”. Segundo o autor, esse problema só pode ser definido nitidamente pela filosofia a partir da Idade Média, momento em que os filósofos idealistas e materialistas irão se dividir de maneira mais específica e gerarão suas correntes de pensamento de acordo com a primazia que darão para a resposta desse problema.

modo de ser essencialmente humano de agir sobre a realidade. A práxis, portanto, como se detalhou e, também em acordo com Kosik (2002), não se resume a simples sociabilidade e possibilidade de uma subjetividade social, a práxis é a própria abertura do ser humano a sua realidade e ser.

Com essa primeira determinação filosófica geral sobre a práxis, passou-se à elaboração de sua possibilidade e efetividade na esfera política para o marxismo, sobretudo para o desenvolvimento dado à questão por Marx e sua relação com a base teórica hegeliana com a qual dialogava e buscava superar as limitações. Seguindo a leitura de Vázquez (2011) sobre o tema, determinou-se a práxis na esfera política como diversa de uma simples práxis social, e, sim, como um modo de atuação sobre a organização e direção geral da própria sociedade, tendo os fundamentos dessa afirmação encontrados e relacionados nas próprias obras marxianas (e hegelianas). Destarte, logo foi possível afirmar que o fenômeno político, embora possa estar *presente* em todas as ocorrências de fenômenos sociais, ou seja, que estes possuem significação política, não significa que corresponde a uma práxis intencionalmente determinada necessariamente sobre a esfera política. Assim, verificou-se que toda ação pode ter significado político, mas não necessariamente é uma ação que possui como objeto a política.

Em sequência, a partir de Hegel (1820/1997) e das obras marxianas com contribuições políticas, constatou-se que o problema da política para esses autores possui ainda relação com o próprio conceito de práxis, uma vez que, discutem como o sujeito é capaz de construir coletivamente sua sociedade sem perder as determinações de seus interesses particulares nesse processo. Alcançou-se com as elaborações hegelo-marxianas o cerne da política – principalmente na era burguesa, mas não limitado a essa –, como se assegurar que interesses diversos de grupos, classes e pessoas possam ter sua efetividade presente na condução geral da produção social? Em Marx, especialmente, constatou-se a impossibilidade de responder – ou mesmo apreender – essa questão sem se considerar o processo material de produção da vida em sociedade e a luta de classes que opera como motor da história desde a introdução da propriedade privada e a divisão social do trabalho na história humana. Para Hegel, o problema da política se dissolveria na construção e efetivação de um Estado ético verdadeiramente universal, capaz de abarcar as práxis políticas dos indivíduos sem os conformar. Para Marx, o problema

era compreender como o próprio Estado moderno foi sendo construído a partir da sociedade civil para ser considerado a solução para esse problema.

Com Marx, foi possível verificar que a práxis política no capitalismo opera em uma esfera estreitamente relacionada com o próprio modelo socioeconômico de produção de mercadorias e possui sua própria legalidade em acordo com essa produção. Deste modo, com o avanço da discussão, tornou-se mais acessível à compreensão de que a práxis política não simplesmente se refere ao Estado ou à sociedade civil, mas, sim, a uma ação intencional que ocorre em ambas esferas, sem poder reduzir-se a nenhuma, pois ambas determinam-se mutuamente em acordo com as necessidades de produção e reprodução do sistema capitalista.

A partir desse arcabouço teórico edificado, é possível, enfim, que se enverede na discussão central ao objeto de pesquisa: a práxis política na psicologia. No presente capítulo, discutir-se-á um breve histórico de como a política apareceu na história da psicologia no Brasil, a inserção da profissão no Estado e os questionamentos que esse processo engendrou e, também, quais os limites e possibilidades da práxis política da psicologia sob as determinações do sistema de produção capitalista, com apontamentos de futuras perspectivas de pesquisa e necessidades teóricas de nossa ciência e profissão.

Para entender o percurso da Psicologia e como a política esteve presente desde o início em sua atuação, façamos uma breve retomada de seu surgimento e consolidação no Brasil e a subsequente crítica ao modo de ciência que ofertava em nosso país.

4.1 BREVE HISTÓRICO DA PSICOLOGIA NO BRASIL, SUA POLÍTICA EM RELAÇÃO AO ESTADO E ÀS CLASSES DOMINANTES

Ao abordar uma digressão de caráter histórico sobre o desenvolvimento da psicologia no Brasil, tem-se completa consciência dos limites e do desvio de trajeto ao caminho conceitual que estava sendo trilhado até o momento. Ademais, incorre-se aqui ao perigo de apresentar fatos históricos como simples exemplos lineares de um processo histórico muito mais amplo e complexo, justamente contrariando a própria noção de construção da realidade a partir da práxis de diversas pessoas concretas que, cotidianamente, renovam a produção do gênero humano a partir de uma totalidade ampla e complexa. Não apenas isso, mas também, ao fazer esse

movimento em relação à história da psicologia, é possível incorrer no erro de apresentação de uma história desprovida de filosofia que a fundamente, como ocorre, não raras vezes, na pesquisa histórica na psicologia, como alerta Carvalho (2014)⁷⁵.

Desse modo, nessa seção realiza-se menos um movimento historiográfico próprio e mais uma seleção de pesquisas e fatos históricos que, em acordo com o método do materialismo histórico e dialético, já tenham sistematizado a história da psicologia no Brasil em relação a aspectos essenciais para sua compreensão em uma perspectiva crítica, como se aludirá em sequência. Empenha-se, aqui, na ilustração de como a psicologia esteve posicionada na organização social brasileira desde seu surgimento como ciência própria até a contemporaneidade em relação à própria luta de classes e o desenvolvimento brasileiro enquanto país. Nesse processo, optou-se por autores específicos que, em suas contribuições, tenham alcançado sínteses que se vinculem mais proximamente com a presente temática, não correspondendo necessariamente à totalidade da leitura disponível ou das concepções teóricas em disputa acerca desse mesmo objeto, mas, sim, de uma escolha metodológica da presente investigação.

O período de análise compreende, de modo geral, o surgimento da psicologia e das teorias psicológicas no Brasil, que, como marco geral, possui o ano de 1875 como seu início (BOCK, 2007)⁷⁶. Dentro desse marco, localiza-se uma mudança na perspectiva do estudo da psicologia como campo científico que substancialmente alterará a perspectiva que se possuía em sua pesquisa até então. Lacerda Júnior (2010) argui que, essencialmente, a diferença que ocorreu ao final do século XIX para o estudo do fenômeno subjetivo – e da autoatividade humana, segundo o autor

⁷⁵ “A pesquisa histórica em psicologia tem, não poucas vezes, caminhado sem uma filosofia da história, ou, melhor dizendo, sem uma explícita filosofia da história. Nesta pesquisa, parte-se do pressuposto de que não se escreve história sem uma filosofia da história (mesmo quando esta não é explicitada pelo pesquisador ou mesmo quando permanece a este último como algo desconhecido) e que expor tal filosofia é uma importante tarefa do pesquisador em história da psicologia, na medida em que o posiciona desde a sua concepção acerca do que é história.” (CARVALHO, 2014, p. 19). Para uma melhor apreensão da questão da historiografia da psicologia a partir de uma referencial marxista, conferir a tese de Carvalho (2014), em especial, seu primeiro capítulo “*De como a história da psicologia passou ao largo da filosofia da história*”

⁷⁶ Considera-se, para a presente investigação que o surgimento da psicologia do Brasil acompanhou o desenvolvimento da ciência nos países mais desenvolvidos na época, justamente por importar o arcabouço teórico desses países centrais do capitalismo à época, como se problematizará posteriormente. Mavezzi (2010, p. 18) destacará que “O nascimento, o crescimento e a consolidação da Psicologia e da profissão do psicólogo no Brasil ocorreram em concomitância com os mesmos fenômenos nos países mais desenvolvidos do planeta”.

– consiste em que não se buscava mais seu estudo para o desvelamento dos potenciais de liberdade que, como abordou-se no segundo capítulo da presente dissertação, eram o *leitmotiv* do ideário burguês em sua consolidação; e, sim sua pesquisa centrou-se na forma de controle e justificação do ordenamento social vigente. É sob esses marcos que é possível falar do surgimento da psicologia enquanto área própria a partir do final do século XIX.

O campo da ciência da psicologia, assim, acompanha o processo que se verificou da limitação política e econômica do pensamento burguês posteriormente à sua ascensão à hegemonia teórica e material. Impedida de manter seus marcos progressistas e, mesmo, revolucionários, e tendo que consolidar outro aparato conceitual que justificasse a ordem social vigente, a teoria burguesa passa a defender um progresso em abstrato, considerando-se que, materialmente, o avanço que representara outrora não era mais verificável. Porém a conjuntura geral da organização capitalista não significa que à psicologia apenas restava ser uma ciência burguesa de apologia ao capital, e nem que a contestação dessa ordem sócio-econômicas estava vedada a seu campo teórico. Ao contrário, é por meio da determinação materialista e dialética dessa linha histórica que é possível compreender o posicionamento da ciência de maneira mais acurada e menos unilateralmente determinada. Como destaca Amorim (2010) “o psicólogo é produto direto da divisão social do trabalho, reproduzindo e impulsionando essa divisão” (p. 33). De modo que, de acordo com a autora, investigar a ocupação desse psicólogo implica considerar necessariamente as contradições determinantes dentro da relação Capital e Trabalho, não se tratando de questionar se o psicólogo (e, para nós, a psicologia como área científica) está dualistamente apenas contra ou a favor do Capital, mas como este determina o primeiro.

Segundo Mavezzi (2010), o campo de desenvolvimento inicial da psicologia no Brasil fora construído a partir da medicina e as atividades de diversos profissionais no início do século XX revelavam um alinhamento com a psicologia desenvolvida nos Estados Unidos e Europa. Não obstante o alinhamento com a ciência desenvolvida em países centrais do capitalismo, como destaca Amorim (2010), é possível reconhecer a preocupação com o compromisso social na área desde os pioneiros em sua pesquisa no nosso país. Yamamoto (2007, p. 30) corroborará essa tese recordando que, com diversas nuances, o tema do compromisso social sempre esteve presente na produção teórica brasileira da

psicologia. Ou seja, se possuímos uma ciência que desde seu princípio esteve alinhada com o ordenamento social vigente, isso não corresponde à crítica de que esteve excluído qualquer contraponto nesse percurso histórico.

O percurso histórico considerado pode ser apreendido, segundo Boechat (2017), como aquele que ocorre em dois grandes ciclos para a organização social nacional e que determinará de sobremodo a psicologia desenvolvida em sua vigência. O primeiro momento histórico consiste no *ciclo democrático-nacional* situado entre dois golpes de Estado em nossa história, “o golpe de 1930, que conduziu Getúlio Vargas ao poder, e o golpe empresarial-militar de 1964, que pôs termo às mobilizações populares em torno das Reformas de Base” (BOECHAT, 2017, p. 60). O segundo momento é do *ciclo democrático-popular* e se caracteriza pelo retorno da possibilidade democrática no plano formal da política brasileira após o regime autocrático burguês que vigorou de 1964-1985⁷⁷ – a ditadura militar – e recobre um período de novos contornos para a luta de classes, principalmente a partir de compromissos sociais acerca da emancipação humana com a radicalização da democracia, sem necessariamente trazer questionamentos acerca da própria organização capitalista de produção.

Outra organização do percurso histórico da psicologia no Brasil é fornecida por Antunes *et al.* (2006) que, a partir de uma vasta revisão da produção teórica da história da psicologia brasileira, estabelece seis períodos básicos que condensam características únicas da profissão em momentos diversos do país, são eles: 1) *pré-institucional* (obras com ideias psicológicas produzidas no período colonial; 2) *institucional* – produção de ideias psicológicas em instituições criadas no século XIX; 3) *autonomização* – conquista da autonomia da psicologia como ciência independente, entre a última década do século XIX e as três primeiras do século XX; 4) *consolidação* – reconhecido pela criação e efetivação do ensino, “da produção de estudos e pesquisas e dos campos de aplicação, assim como o incremento da publicação de obras na área, criação dos primeiros periódicos especializados,

⁷⁷ Para Netto (1991), o ciclo autocrático burguês corresponde, com efeito, ao período de abril de 1964 a março de 1979, do golpe à posse do general Figueiredo. Para o autor o ciclo de produção e o ordenamento social estabelecidos pelo regime autocrático burguês não correspondem necessariamente ao período da ditadura e sua articulação no Estado. “*não consideramos que o fim do ciclo autocrático burguês significa a desarticulação do Estado por ele criado e, logo, nem a substituição do regime próprio à ditadura; em poucas palavras: o fim do ciclo autocrático burguês não corresponde, em nossa ótica, à emergência de um regime político democrático.*” (NETTO, 1991, p. 34 – grifos do autor).

promoção de congressos e encontros científicos e criação de associações profissionais” (ANTUNES *et al.*, 2006, p. 80); 5) *profissionalização* – com a lei 4119/62⁷⁸ que reconhece a profissão de psicólogo e estabelece cursos para sua formação e 6) *ampliação dos campos de atuação do psicólogo e explicitação de seu compromisso social*.

Nesse percurso de mais de um século, dar-se-á foco especial às contribuições da psicologia a partir da década de 70, em especial sobre o campo da psicologia social que, sob a perspectiva de uma ciência socialmente compromissada, trouxe severas críticas às concepções tradicionais da psicologia em nosso país e fora (CARVALHO, 2014) e apresentou em seu campo prático e teórico uma perspectiva pautada pelo compromisso social com as classes exploradas e oprimidas, que servirá de molde para a compreensão de uma possível práxis política e crítica de seus desenlaces a partir da inserção da psicologia no Estado brasileiro.

4.1.1 A psicologia em seu surgimento e consolidação

A psicologia no Brasil possui uma história pautada, em maior ou menor grau, pela adaptação de suas teorias e práticas aos interesses das classes dominantes e, desse modo, ao interesse da reprodução ampliada do capital e a manutenção das maiores taxas de lucro disponíveis à burguesia. Como expressa Bock (2003, p. 16),

A tradição da Psicologia, no Brasil, tem sido marcada pelo compromisso com os interesses das elites e tem se constituído como uma ciência e uma profissão para o controle, a categorização e a diferenciação. Poucas têm sido as contribuições da Psicologia para a transformação das condições de vida.

Não sendo, segundo a autora, permitido que o entusiasmo da construção de compromissos sociais mais recentes apague o legado histórico do compromisso anterior com as elites.

Logo em seus primeiros momentos, de autonomização e desenvolvimento, a psicologia brasileira buscou mostrar sua potencialidade enquanto ciência auxiliar ao

⁷⁸ Lei Nº 4.119, de 27 de agosto de 1962 – Dispõe sôbre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo (BRASIL, 1962).

modo de produção capitalista, a partir da reprodução de valores de ordem moral e demonstração de seu papel enquanto ciência.

No período de autonomização da psicologia brasileira, o que predominou foi um conjunto de estudos que, no início do século XX, buscavam contribuir com a modernização e a manutenção da ordem social brasileira. A psicologia abordava temas como o tratamento das doenças mentais, a formação “moral” do ser humano e a manutenção da “higiene mental”. Por isto, entre os precursores da psicologia, estavam médicos, educadores e outros profissionais que faziam parte do movimento higienista e/ou importavam teorias marcadas pelo racismo científico e buscavam uma saída “moderna” para o país. (LACERDA JÚNIOR 2013, p. 220)

Nesse período do início do século XX e no ciclo nacional-desenvolvimentista, a psicologia apresenta um papel bastante determinado no sentido de prover explicações que auxiliem na diferenciação e disciplinarização da força de trabalho (BOECHAT, 2017). A prática profissional busca sua legitimação mostrando que é capaz de contribuir no processo de desenvolvimento do país requerido pela crescente industrialização e urbanização na sociedade brasileira. De acordo com Boechat (2017), no Brasil, as mudanças produzidas nesse período refletiram-se no ideário social sob a forma do *desenvolvimento nacional*, *nacional-desenvolvimentismo* ou, mesmo, *desenvolvimentismo*. Nesse conjunto de ideias e teorias, a chave para a superação do atraso econômico, cultural e político brasileiro encontrava-se no pleno desenvolvimento das relações capitalistas “atrasadas” que o país possuía. Tanto atuando em conjunto com a educação ou no próprio campo do trabalho, a psicologia demonstrava à época objetivos comuns específicos, que consistiam na

formação da força de trabalho adequada às novas condições de produção da vida social, além da normalização, da higienização, moralização e disciplinarização sociais, formação esta operada por profissionais liberais, membros da pequena-burguesia sob direção das classes dominantes. (BOECHAT, 2017, p. 61)

Há, portanto, no importante período de consolidação da psicologia no Brasil (ANTUNES *et al.*, 2006), um ideário de superação das limitações sociais a partir do desenvolvimento pleno e total das relações capitalistas presentes, o que, como se verá, não ocorrerá em momento algum no país, mas constantemente estará presente nas teorias, mesmo crítica, da produção teórica *psi*.

Tal perspectiva é asseverada também por Bock (2003, p. 18)

As idéias psicológicas foram também associadas à administração e à gestão do trabalho, baseadas no pensamento taylorista. A industrialização no Brasil fez novas exigências à Psicologia que, com sua experiência da Psicologia aplicada à educação, pôde colaborar significativamente com um conhecimento que possibilitou a diferenciação entre as pessoas, para a formação de grupos mais homogêneos nas escolas e a seleção de trabalhadores mais adequados para a empresa.

O processo de industrialização e urbanização que se sucedeu no início do século XX, em especial a partir do ciclo nacional-desenvolvimentista, consolidou como marco da formação do Brasil – e da psicologia – moderno a tentativa de desenvolvimento de um país colonial e economicamente subordinado a países centrais do capitalismo imperialista⁷⁹ em aliança entre uma fraca burguesia nacional, com a aristocracia rural e o capital estrangeiro (LACERDA JÚNIOR, 2013). Ou seja, em sua formação socioeconômica o Brasil buscou – e busca – seu desenvolvimento no receituário de países centrais que, por suas diferenças, não são compatíveis com as condições aqui presentes.

De acordo com Netto (1991), há uma confluência de linhas de força específicas da formação da sociedade brasileira como nação capitalista moderna que, em sua interação recíproca, determinarão a particularidade histórica brasileira no processo de modernização. Dessa particularidade histórica há três ordens de fenômenos que se conectam visceralmente, embora sejam distintas, a saber: um desenvolvimento capitalista sem se desvencilhar de formações econômicas-sociais anteriores; uma socialização política inconclusa; e, um Estado capitalista como

⁷⁹ O capitalismo imperialista a que se refere possui sua definição central para a pesquisa em Lênin (1917/2012), *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. Nesta obra, define-se imperialismo como fase avançada do capitalismo, na qual a livre concorrência que outrora fora imperante para o funcionamento do capital é substituída por maiores e mais intensos processos de monopólios de setores produtivos. “Por isso, sem esquecer o caráter condicional e relativo de todas as definições em geral, que nunca podem abranger as múltiplas relações de um fenômeno na integralidade de seu desenvolvimento, convém dar uma definição do imperialismo que inclua as seguintes cinco características fundamentais: 1) a concentração da produção e do capital alcançou um grau tão elevado de desenvolvimento que criou os monopólios, os quais desempenham um papel decisivo na vida econômica; 2) a fusão do capital bancário com o capital industrial e a criação, baseada nesses ‘capital financeiro’, da oligarquia financeira; 3) a exportação de capitais, diferentemente da exportação de mercadorias, adquire uma importância particularmente grande; 4) a formação de associações internacionais monopolistas de capitalistas, que partilham o mundo entre si; 5) conclusão da partilha territorial do mundo entre as potências capitalistas mais importantes. O imperialismo é o capitalismo no estágio de desenvolvimento em que ganhou corpo a dominação dos monopólios e do capital financeiro; em que a exportação de capitais adquiriu marcada importância; em que a partilha do mundo pelos trustes internacionais começou; em que a partilha de toda a terra entre os países capitalistas importantes terminou” (LENIN, 1917/2012, pp. 124-125).

instrumento desestruturador dos interesses das classes subalternas. Sintetizemos brevemente o que significam essas três ordens de fenômenos para a formação do Brasil moderno, de acordo com as asserções de Netto (1991).

Primeiramente, o desenvolvimento capitalista no Brasil, ao contrário da experiência histórica verificada em países centrais do capitalismo moderno, não liquidou as formações econômico-sociais anteriores a seu desenvolvimento, mas apenas redimensionou-as a seu novo propósito, sendo requerido a competir com essas mesmas estruturas em tempos de intensificação da concorrência burguesa-latifundiária. “No Brasil, o desenvolvimento capitalista não se operou contra o ‘atraso’, mas mediante a sua contínua reposição em patamares mais complexos, funcionais e integrados” (NETTO, 1991, p. 18 – grifos do autor).

Em segundo lugar, outro traço determinante da formação brasileira fora a exclusão das forças populares dos processos de decisão política e, conseqüentemente, a socialização política inconclusa. Os segmentos mais lúcidos das classes dominantes lograram, por meios mais ou menos diretos, impedir que o poder decisório central ao desenvolvimento brasileiro alcançasse minimamente a massa do povo para o direcionamento da vida social.

Como terceiro traço – talvez de maior importância para a discussão acerca da relação da psicologia com o Estado moderno – Netto (1991) demarca que o Estado brasileiro, como resumo ou condensação da sociedade civil, atua não apenas como seu regulador ou gestor, mas verdadeiramente, como organização desestruturadora em acordo com as necessidades da produção capitalista e do interesse dos setores dominantes da economia. Especificamente para o caso do Estado brasileiro, desse modo, sua determinação não é apenas de uma substância amorfa opressora descolada da sociedade civil, mas, “é-o um Estado que historicamente serviu de eficiente instrumento contra a emersão, na sociedade civil, de agências portadoras de vontades coletivas e projetos societários alternativos” (NETTO, 1991, p. 19)⁸⁰.

⁸⁰ “A expressão sintética destes fenômenos na formação social brasileira aparece na dinâmica da organização da economia e da sociedade no processo em que as relações sociais capitalista saturam e determinam o espaço nacional: o desenvolvimento tardio do capitalismo no Brasil torna-o heteronômico e excludente; os processos diretivos da sociedade são decididos ‘pelo alto’ (notadamente, mas não de forma exclusiva, por núcleos encastelados na estrutura do Estado). Condensa-se aí, em boa medida, a particularidade da formação social brasileira.” (NETTO, 1991, p. 19-20)

Martín-Baró (2006) destaca a importância de uma psicologia que realmente preocupe-se com seu compromisso social com o povo latino-americano compreender as raízes de sua dependência para, então, poder agir sobre as determinações que constantemente repõem a América Latina sob o esquema da dependência econômica e cultural. Um dos aspectos importantes para esse compromisso se dará, portanto, na observância das características histórico-sociais específicas do desenvolvimento próprio dos países, tal como brevemente abordado acima.

Mas retornemos ao desenvolvimento da psicologia brasileira no ciclo democrático-nacional. Ainda sem estar legalmente reconhecida, operando como saber subordinado à medicina e à educação, a psicologia inicia sua institucionalização sob os marcos do desenvolvimento industrial inicial do país, engajando-se, desse modo, na produção de “um novo homem” para os novos tempos que o momento histórico requeria. Com uma política de compromisso com as classes dominantes em busca de um desenvolvimento para a nação, “A Psicologia brasileira, portanto, subordinava-se à ideologia do desenvolvimento nacional que influenciava setores tanto à esquerda quanto à direita do espectro político” (BOECHAT, 2017, p. 62). A superação desse pensamento conformador das ideias psicológicas desenvolvidas no Brasil só foi possível quando o próprio projeto desenvolvimentista nacional cedeu frente às limitações que o processo de industrialização “restringida” inevitavelmente engendrara⁸¹. A industrialização restringida que inicialmente fora possível requeria um novo modelo de acumulação e este novo modelo só poderia ser alcançado, mormente a partir de 1956, com um desenvolvimento a partir de industrialização pesada (NETTO, 1991). Entretanto, do bojo da crise que culminou no golpe empresarial-militar de 64 e fundou um período

⁸¹ De acordo com Netto (1991), sucede-se por volta de 1956 uma alteração do padrão de acumulação, passando da *industrialização restringida* que operara no ciclo desenvolvimentista a partir da década de 30 para a *industrialização pesada*. Tal alteração estará na base do processo de crise política e econômica que desembocará no golpe de abril de 1964. “Em suma, na entrada dos anos sessenta, a dinâmica endógena do capitalismo no Brasil, alçando-se a um padrão diferencial de acumulação, punha na ordem do dia a redefinição de esquemas de acumulação (e, logo, fontes alternativas de financiamento) e a iminência de uma crise. Se esta não aparecia como tal aos olhos dos estratos industriais burgueses, a questão da acumulação mostrava-se óbvia” (NETTO, 1991, p. 20). Cabe destacar também, de acordo com o autor, que a solução para a crise no padrão de acumulação vigente operou-se em favor do capital estrangeiro, dada a inépcia da burguesia nacional brasileira assumir os riscos junto ao Estado para transformação da base produtiva do país.

de autocracia burguesa também germinou uma antítese na psicologia sob a forma de uma ciência compromissada com as classes subalternas e exploradas.

É necessário, porém, compreender que todo esse processo é fundamentado e baseado no fato de que no Brasil, de modo geral, a dependência fora a marca do desenvolvimento capitalista. Aqui, o processo de construção da sociedade e do capitalismo moderno não ocorreu por meio de “revoluções que derrubaram as forças conservadoras, mas sim um processo de modernização hipertardio que se deu pelo alto, em aliança com setores agrários conservadores e voltado ao atendimento das necessidades expansionistas das nações imperialistas” (LACERDA JÚNIOR, 2013, pp. 221-222).

Do período de autonomização e consolidação da psicologia no Brasil à sua legalização e profissionalização, a alteração do arranjo socioeconômico vigente deu base a um processo ditatorial que subsidiou uma autocracia de caráter empresarial-militar e impôs à psicologia, às demais profissões e à classe trabalhadora brasileira como um todo a construção de respostas para seu enfretamento e sobrevivência. É nesse caótico e violento período que a psicologia se regulamenta como profissão e fundamenta as bases de uma práxis política a partir de seu exemplo na Psicologia Social da Escola de São Paulo.

4.1.2 Regulamentação da psicologia e o compromisso social como norte

Em meio ao contexto social descrito anteriormente, a psicologia é regularizada legalmente e reconhecida no Brasil, em 1962 – Lei Federal nº 4.119/62. Em 1964, ocorre o golpe militar que readequa o modo de reprodução capitalista brasileiro às novas exigências da conjuntura econômica mundial. Como consequência, é possível notar na psicologia duas tendências – opostas entre si –, mas que buscam o mesmo objetivo: responder ao novo momento da estrutura econômica-social brasileira. A primeira tendência poderá ser considerada a própria continuação da linha histórica da psicologia como auxiliar do projeto de desenvolvimento capitalista que se denotou até o momento. A segunda tendência aparecerá, em sequência, como sua antítese.

O golpe de abril de 1964 inaugurou o período denominado de ditadura militar e, também, de autocracia burguesa, que durará, formalmente até 1985, mas cuja influência se revela presente até os dias de hoje. A importância desse fenômeno

para uma discussão da psicologia está em observar como uma determinada ciência e profissão situa-se na divisão social do trabalho e qual papel realiza durante momentos de forte tensão política e social. De acordo com Netto (1991), o desfecho de abril de 1964 foi a solução política imposta para o desgaste crescente do padrão de acumulação da burguesia nacional e as crescentes demandas de setores populares pela socialização do poder político e econômico. Como explicará o autor (p. 25 – grifos do autor),

O desfecho de abril foi a *solução política* que a força impôs: a força bateu o campo da democracia, estabelecendo um *pacto contra-revolucionário* e inaugurando o que Florestan Fernandes qualificou como “um padrão compósito e articulado de dominação burguesa”. Seu significado imediatamente político e econômico foi óbvio: expressou a derrota das forças democráticas, nacionais e populares; todavia, o seu significado histórico-social era de maior fôlego: *o que o golpe derrotou foi uma alternativa de desenvolvimento econômico-social e político que era virtualmente a reversão do já mencionado fio condutor da formação social brasileira.*

Em síntese, o período no qual a psicologia surge institucionalizada e legalmente orientada consiste no período de crise da forma específica da dominação burguesa que regia no país.

De maneira a acompanhar o desenvolvimento histórico do próprio país, a psicologia dominante manteve-se como ciência para a adequação e conformação do trabalhador às exigências do capital, mas nesse período específico não apenas em busca de legitimidade social, mas também, de comprovação de que não consistia em uma ameaça à ordem social (LACERDA JÚNIOR, 2013).

Não apenas no campo político-teórico a psicologia revela sua conformação aos modelos exigidos pelo capital, mas também praticamente não demonstrava grande inserção em seu contato com a grande massa da população, permanecendo como um serviço “elitizado”. Mesmo em 1977 e 1978, mais de uma década após sua regularização, apenas uma parcela de 5 a 15% das famílias brasileiras teria condições de arcar com os custos – com provável dificuldade – de um serviço de psicologia para alguém de sua família (BOTOMÉ, 1979/2010). Amorim (2010) também busca referências na história da produção teórica da psicologia brasileira para verificar que essa foi, historicamente, de modo geral, uma prática privatista e individualista; segundo a autora justamente a manutenção dessa postura em um

país como o Brasil e na conjuntura do século XX levou a profissão a ser criticada por representar interesses somente de adaptação e controle dos trabalhadores.

Com esse decurso histórico da profissão no Brasil, uma parcela significativa dos psicólogos se ocupou de atividades que tinham por base o modelo biomédico de atendimento com foco no corpo do indivíduo e num limitado número de variáveis causais, desconsiderando que determinantes sociais da saúde são essenciais para entender os padrões complexos do processo saúde-doença (...). Tal postura recebia críticas contundentes, por conveniar a Psicologia a um modelo de atuação com recorte espaço populacional específico e teórico-metodologicamente restrito. Portanto, a profissão de psicólogo no Brasil foi e é, até os dias atuais bastante criticada devido a algumas finalidades às quais foi chamada a responder, nomeadamente, adaptar e controlar os homens em variados contextos de trabalho.

Também é necessário considerar, segundo Yamamoto (2007), que a ausência de debates mais intensos sobre os rumos da profissão e seu papel na sociedade estava mais relacionada à incipiência de sua regulamentação e, conseqüentemente, existência independente na academia do que à própria imposição do regime ditatorial.

De toda maneira, seja pela ausência de crítica ou pela presença de uma posição conformadora, a primeira tendência da psicologia em relação a seu tempo histórico nesse período pode ser enquadrada de maneira mais acurada como uma posição não ameaçadora ao modo de produção capitalista e de difícil acesso pela grande maioria da população. Mesmo a psicologia social, partindo ou não de sistemas teóricos próprios da psicologia voltava-se, na década de 1950 e 60, à procura de fórmulas de ajustamento e adequação de comportamentos individuais ao contexto social. Como destaca Carvalho (2014, p. 63), “A consolidação da psicologia social a partir dos anos 1950 no Brasil teria como tônica a perspectiva experimentalista estadunidense, em maior ou menor grau”.

Embora houvesse projetos teóricos distintos, destaca-se a importação da psicologia social dos Estados Unidos, considerando a influência do país imperialista sobre a conjuntura social do estabelecimento da ditadura militar. E, também, pois, como destaca Lane (1989, p. 11), “Na América Latina, Terceiro Mundo, dependente econômica e culturalmente, a Psicologia Social oscila entre o pragmatismo norte-americano e a visão abrangente de um homem que só era compreendido filosoficamente ou sociologicamente – ou seja, um homem abstrato”.

Lacerda Júnior (2013), analisando a produção teórica geral produzida à época da ditadura militar, irá destacar que, na psicologia, “Após o golpe militar,

intensificaram-se concepções de subjetividade que reduziam o psiquismo ao privado, ao individual, ao interior. Em contraposição ao fazer (militante), passaram a predominar categorias psicologizantes sobre o sentir” (p. 224).

Todavia, como superação das teorias psicológicas que buscavam apreender os fenômenos sociais como modo de controle e como resposta ao Estado ditatorial vigente, há o surgimento de uma área de concentração específica que, por suas próprias bases epistemológicas e intenções políticas, foi principal síntese da importância política da e na psicologia. Essa área de concentração era a Escola de Psicologia Social de São Paulo, que buscava criticar seu próprio papel para as classes dominantes e à reprodução do Capital, uma psicologia que elencava em seu “compromisso social” o principal mote de sua pesquisa e práxis. Essa psicologia correspondia a um “movimento mais geral no seio da sociedade brasileira. Expressão de um ciclo histórico que estava por nascer, ela assumiu a feição das demais expressões do ciclo, compartilhando das linhas mais gerais de seu desenvolvimento” (BOECHAT, 2017, p. 62).

O golpe empresarial-militar foi elemento determinante para a constituição de uma psicologia social que, além de crítica, orientava-se por certa concepção de transformação da realidade. Tal postura crítica e transformadora exigia mais que uma disposição para a transformação, exigia a reformulação dos referenciais epistemológicos, éticos e teórico práticos da psicologia social. Seria na pós-graduação que a massa crítica dos fundamentos teórico-filosóficos que embasariam uma concepção de ser humano, de ciência e sociedade para uma psicologia social seria desenvolvida de modo mais profundo e sistemático. (CARVALHO, 2014, p. 81)

A importância desse movimento como resposta à intensificação do golpe empresarial-militar é, sobremaneira, fundamental se se enseja verificar na psicologia quais posicionamentos foram construídos para além dos modelos tradicionais que, como observado, poderiam ser considerados de apoio ao regime capitalista antes mesmo das exigências do regime autocrático burguês. Seu surgimento ocorre num momento em que se apresentam arrocho salarial e política fiscal insidiosa e a abertura do país ao capital estrangeiro aliado a uma política fiscal generosa, para a burguesia. “A reorientação econômica (centralização e concentração do capital financeiro) tem como seu complemento político a supressão de todo o tipo de legalidade democrática, em 1968” (CARVALHO, 2014, p. 83).

Nesse período da ditadura empresarial-militar que a Escola de Psicologia Social de São Paulo se constitui e desenvolve, sendo o período da

redemocratização o momento em que alcançará seu ponto mais alto (CARVALHO, 2014), as marcas dessa conjuntura terão implicações para a práxis política do psicólogo bem como para o modelo de inserção que objetivará no Estado principalmente a partir da década de 90.

Principalmente baseando-se no materialismo histórico e na lógica dialética para a elaboração e adaptação de categorias teóricas da psicologia para uma concepção mais crítica, essa escola teórica legou um arcabouço rico ao próprio debate epistemológico sempre presente em nossa ciência, principalmente com o intuito político de voltar sua produção à realidade brasileira. Como diz Lane (1989, Pp. 15-16),

É dentro do materialismo histórico e da lógica dialética que vamos encontrar os pressupostos epistemológicos para a reconstrução de um conhecimento que atenda à realidade social e ao cotidiano de cada indivíduo e que permita uma intervenção efetiva na rede de relações sociais que define cada indivíduo – objeto da Psicologia Social.

Das críticas feitas detectamos que definições, conceitos constructos que geram teorias abstratas em nada contribuíram para uma prática psicossocial.

A psicologia social que pôde dedicar-se a, verdadeiramente, compreender e direcionar sua práxis para a realidade brasileira “encontrou no materialismo histórico-dialético o seu lastro filosófico” (CARVALHO, 2014, p. 102). A Escola de São Paulo apropriou-se da produção teórica desenvolvida pela psicologia marxista da União Soviética e outros autores que empenharam-se na construção de uma psicologia de base marxista⁸² e, desse modo, refere-se à crítica às concepções dominantes e a seu compromisso social não apenas como posicionamento político, mas como resultado da própria teoria que a embasa. A práxis política da psicologia

⁸² Carvalho (2014) irá destacar como a Escola de São Paulo em sua crítica à psicologia social tradicional utiliza como referências de construção de uma psicologia marxista autores como Vigostki, Leontiev, Luria, Politzer e Sève. De modo geral, no momento inicial da fundamentação da Escola, autores de diversas áreas são fundamentais para sua constituição: “O saldo teórico resultante da ‘Crise da Psicologia Social’ para a Escola de São Paulo era favorável a tal empreitada: havia passado pelos clássicos da psicologia social cognitiva (Festinger, Heider, Lewin, Allport, Klineberg), por certos clássicos da tradição marxista (Marx, Engels, Gramsci, Heller, Sarte, Octávio Ianni, Ruy Fausto), pelos autores de referência da resposta europeia à crise (Moscovici, Israel, Tajfel) e pelos autores que tentaram construir uma psicologia de base marxista (Vigotski, Leontiev, Luria, Politzer, Sève), e isso sem falar, claro, das interlocuções com intelectuais e obras importantes na América Latina (Martin-Baró, Fals-Borda, Paulo Freire, Maritza Montero, Alberto Merani, entre tantos outros)” (CARVALHO, 2014, p. 101).

encontra seu alicerce na própria teoria, a crítica deixa de ser externamente fundamentada para compor epistemologicamente o cerne de sua intencionalidade.

Porém, não obstante a riqueza do conteúdo teórico que está presente nas produções centrais da psicologia social da Escola de São Paulo e foi analisado por Carvalho (2014), a principal categoria, para a presente pesquisa, que é desenvolvida por essa vertente crítica da psicologia encontra-se no *compromisso social*. Como definido por Bock (1999, p. 327):

Assumir um compromisso social em nossa profissão é estar voltado para uma intervenção crítica e transformadora de nossas condições de vida. É estar comprometido com a crítica desta realidade a partir da perspectiva de nossa ciência e de nossa profissão. (...) Assumir compromisso social em nossa prática é acreditar que só se fala do ser humano quando se fala das condições de vida que o determinam. (...) Assumir compromisso social em nossa ciência é buscar estranhar o que hoje já parece familiar; é não aceitar que as coisas são porque são, mas sempre duvidar e buscar novas respostas. Compromisso social é estranhar, é inquietar-se com a realidade e não aceitar as coisas como estão. É buscar saídas.

O tema do compromisso social torna-se referência na distinção das novas vertentes da psicologia em comparação com as teorias dominantes que vigoravam na ciência brasileira. Nesse desenvolvimento o compromisso social é tomado como uma atitude política que, por sua vez, exige uma práxis política de acordo, diante de uma mediação e de uma intencionalidade.

A psicologia social da época demonstrava que o compromisso social era exigência não apenas de posicionamento político de nossa profissão, mas, necessariamente, consequência da concepção mais adequada da própria apreensão e formação do fenômeno psicológico. Como destaca Bock (2007, p. 22) à época, falar em qualquer fenômeno psicológico consiste em “obrigatoriamente falar da sociedade. Falar da subjetividade humana é falar da objetividade em que vivem os homens. A compreensão do ‘mundo interno’ exige a compreensão do ‘mundo externo’, pois são dois aspectos de um mesmo movimento”.

Martín-Baró (2006), semelhantemente, objetivou readequar as próprias bases epistemológicas da psicologia que era reproduzida na América Latina, destacando que não se tratava somente de um movimento de uma práxis diversa, mas, sim de entender que os fundamentos sociais que eram basilares às teorias não correspondiam à formação dos sujeitos que existem nos países coloniais. Era necessário, além de um posicionamento político compromissado com a

emancipação do povo, a capacidade de entender suas especificações para superação das epistemologias tradicionais.

Não apenas no campo teórico, mas também no campo profissional de modo geral o ciclo histórico que observa o fim do regime ditatorial militar e a retomada da democracia como molde político para a manutenção do capitalismo no país fez com que a psicologia se inserisse de maneira mais contundente no aparelho estatal e na sociedade como um todo. O serviço da psicologia, bastante determinado pelo novo ciclo de desenvolvimento que se observa a partir da década de 80 e 90, estabeleceu-se como necessário à sociedade; porém, qual o compromisso que terá de realizar para manter-se nessa posição?

Nesse novo momento, posterior à crítica a concepções teóricas socialmente descompromissadas e à própria assunção do compromisso social como norte de diversas tendências da profissão, é necessário observar se a função do compromisso social continua operante como verdadeira crítica ou “se a reedição da *função para o compromisso social* tem assumido apenas o discurso político de finalidade da prática profissional, sem operacionalizá-lo e, tão crucial quanto isso, sem realizar a crítica ao lugar do psicólogo na divisão social do trabalho” (AMORIM, 2010, p. 47 – grifos da autora).

Ainda segundo Amorim (2010), o processo de avaliação da profissão culminou em um movimento de promoção de postura política em favor de um discurso social.

Essa evolução coaduna-se com os ditames ideo-políticos que ampararam as mudanças políticas e culturais no país, a partir da reabertura dos anos 1980. O discurso em prol da sociedade torna-se sustentáculo para o desenvolvimento técnico-científico da disciplina. (AMORIM, 2010, p. 50)

Assumindo o compromisso social como mote, a psicologia inseriu-se – e fora inserida – em locais e atividades que exigiam que o tema permanecesse central na discussão, não obstante a escassez de estudos que relacionavam o compromisso social como forma de transformação verdadeira da realidade da população mais vulnerável e não somente sua adequação à realidade brasileira.

Esse mote penetrou não apenas na necessidade de renovação e implementação prática da psicologia em setores até então secundarizados, mas também sobre qual conteúdo seria pesquisado sob a égide do compromisso com

classes sociais oprimidas e exploradas. Carvalho (2014) destaca como a própria concepção de compromisso social e político deve ser inserida no cerne da pesquisa acadêmica, sem que essa perdesse seu rigor científico comprometido com as transformações sociais necessárias.

O compromisso político não pode assumir a forma de populismo, ou seja, não pode simplesmente ser o carimbo das ações e valores populares como se os explorados fossem em si e para-si já portadores da verdade histórica. O respeito ao saber popular não deve excusar-se de enxergar neste mesmo saber popular um veículo de ideologia também condicionado pelas determinações gerais da exploração. (CARVALHO, 2014, p. 127)

Não obstante o recrudescimento conservador e o avanço do terrorismo do Estado praticado nos anos iniciais da ditadura empresarial-militar, a resposta da psicologia de maneira crítica tornou-se viável e se consolidou logo em sequência⁸³. No âmbito teórico, desse modo, o fortalecimento verdadeiro da psicologia pode ser remontado aos anos de 1970 (LACERDA JÚNIOR, 2013). Yamamoto (2007) analisa como, acompanhando o movimento social de uma maneira geral, a psicologia, a partir do final da década de 1970 (em especial a partir da década seguinte), obteve maior participação e expressão política também na ocupação dos sindicatos e conselhos por segmentos mais combativos, influenciados ou diretamente envolvidos com a Escola de São Paulo.

Esse movimento ocorreu em meio a uma transformação – ou intensificação – do modelo de intervenção estatal que se processou no período de ditadura empresarial-militar. Segundo Netto (1991, p. 27 – grifos do autor), “O Estado que se estrutura depois do golpe de abril expressa o rearranjo político das forças socioeconômicas a que interessam a manutenção e a continuidade daquele padrão [de desenvolvimento], *aprofundadas a heteronomia e a exclusão*”. De modo que a crítica que anteriormente, nessa pesquisa, fora destacada a partir da base teórica marxiana, atualizava-se nesse momento do capitalismo brasileiro, verificando não apenas a determinação do Estado a partir da sociedade civil, mas a subsequente intervenção estatal na sociedade civil para o benefício dos grandes monopólios.

⁸³ Outra referência importante para a compreensão da produção teórica e prática da psicologia à época da ascensão militar e durante sua ditadura está em *Guardiães da Ordem: uma viagem das práticas psi no Brasil do 'milagre'* de Coimbra (1995). Por se referenciar, majoritariamente, a práticas psicanalíticas e psicodramáticas não entrará na discussão do presente capítulo. Não obstante, sua leitura é recomendada.

Essa era a saída econômica que se efetuou como solução do padrão de acumulação à época. Como Netto (1991) asseverará, o esquema de acumulação é readequado em proveito do grande capital – essencialmente dos monopólios imperialistas. Para isso, o Estado intervém diretamente na economia, como um instrumento de repasse de renda para os monopólios e *politicamente* atua na mediação de conflitos setoriais e intersetoriais, relegando o capital nativo e as expressões políticas contrárias a esse arranjo à exclusão, marca que será principal expressão do regime militar. Afinal “A exclusão é a expressão política do conteúdo econômico da heteronomia” (NETTO, 1991, p. 29).

“É nesse contexto histórico, de suspensão dos direitos fundamentais, incluídas as liberdades de organização e de expressão, que a Psicologia, profissão e formação profissional, se desenvolve no Brasil” afirmam Yamamoto e Oliveira (2010, p. 9). Ainda segundo os autores, apesar de não ser possível achar uma linearidade unicausal, o contexto histórico fornece as condições que determinarão o desenvolvimento da psicologia e esse momento inicial da regularização da área, junto com seu elitismo e consideração escassa por demandas sociais desestimulava avanços.

Assim, o compromisso social requerido da psicologia não poderia alcançar sua expressão dentro – ou mesmo com apoio – do Estado. A práxis política que fora abordada por Vázquez (2011) como ação que visa transformar a direção ou organização da sociedade ou realizar mudanças mediante a atividade própria do/no Estado, no regime ditatorial, choca-se com o próprio Estado que ativamente atua na economia em favor de um capital estrangeiro e exclui as expressões políticas que possam ser contrárias a esse arranjo socioeconômico. Note-se como, a questão não está mais na natureza do Estado como estava nos primeiros debates marxianos em superação ao pensamento hegeliano, mas, ao contrário, está no enfrentamento direto ao Estado numa luta de classes que ocorre mais visivelmente “a céu aberto”.

A práxis política ou, mesmo, o compromisso social da psicologia nesse cenário, com o acirramento da repressão e das liberdades do cidadão explicitava-se com o comprometimento com as classes exploradas ou com as classes exploradoras.

Quanto ao engajamento da psicologia social por uma transformação social da realidade, este se dá nos termos de um projeto de uma sociedade sem

explorados e sem exploradores, sem classes, o que não é outra coisa que a sociedade comunista. (...)

E assim forjava-se a Escola de São Paulo de Psicologia Social: uma psicologia social cuja compreensão do ser humano radicada na necessidade de superar tanto aquelas concepções organicistas incapazes de fazer frente à legalidade da vida social, bem como aquelas concepções ambientalistas para as quais o ser humano é, ou impotente ante a estrutura, ou o resultado das relações imediatas com o “meio”. (CARVALHO, 2014, p. 143)

A coincidência da necessidade *teórica* de maior participação da psicologia junto a setores subalternos das classes sociais objetivou-se com a realidade sócio-política do país principalmente a partir da década de 1980 com a ruína do arranjo socioeconômico que viabilizara a autocracia burguesa por meio da ditadura militar e a crescente absorção pelo Estado na resolução das questões sociais legadas não apenas por esse período, mas também por toda a história de desenvolvimento do capitalismo dependente no Brasil.

4.1.3 Fim da ditadura e o ciclo democrático-popular

A partir da década de 1970 inicia-se o ciclo democrático-popular, “com o ascenso das lutas operárias, sindicais e populares contra as políticas de arrocho salarial, o aumento do custo de vida e o rebaixamento real dos salários reais pela inflação, lutas que ganharam destaque com as greves do ABC paulista” (BOECHAT, 2017, p. 32), Esse ciclo viu o nascimento do que posteriormente se denominou de *novo sindicalismo*. Com a crise econômica que se intensificou a partir das medidas adotadas pelo regime ditatorial⁸⁴ nos seu anos iniciais que, para além da subordinação ao capital monopolista, tratava de “transferir à classe trabalhadora o ônus do combate à recessão, em que a inflação participa como um importante meio de expropriação dos trabalhadores” (CARVALHO, 2014, p. 84), o governo tenta emparelhar ainda mais os sindicatos por vias assistencialistas, como forças para-estatais e, com isso, força a classe trabalhadora a reorganizar-se em relação a seus

⁸⁴ “Este período marca o início da chamada “abertura democrática” – processo de transição de uma autocracia burguesa para uma democracia burguesa – que resultou de uma complexa conjuntura em que se assistiu à desmoralização do regime militar, a reorganização do movimento pela anistia e democratização da sociedade brasileira, assim como pelo ressurgimento do movimento estudantil e, especialmente, do movimento operário.” (LACERDA JÚNIOR, 2013, p. 226)

próprios sindicatos, com a ocorrência de importantes greves⁸⁵ para a recuperação dos salários que corroíam por conta da inflação (CARVALHO, 2014).

Diversos fatores culminaram na redemocratização do Brasil, os mais importantes, porém, destacam-se como a falência da forma-ditadura do Estado burguês e a constituição de “dois dos principais instrumentos de organização e luta da classe trabalhadora brasileira no período: a CUT e o PT⁸⁶” (CARVALHO, 2014, p. 91).

Com o fim da ditadura empresarial-militar e a subsequente redemocratização do país, a democracia burguesa volta ser pauta e a psicologia terá novamente que responder a desafios específicos que sempre estiveram presente em sua práxis, mas que haviam encontrado no “compromisso social” uma resposta, o compromisso da categoria com classes mais exploradas e oprimidas em detrimento das classe exploradoras e do funcionamento do capital. Embora a forma política do capitalismo expresso de maneira desvelada na ditadura houvesse cedido local a uma democracia, o funcionamento econômico se mantinha, de modo geral, nos mesmos moldes. Não apenas isso, como destaca Netto (1991, p. 15 – grifos do autor),

Ao cabo do ciclo ditatorial, *nenhum* dos grandes e decisivos problemas estruturais da sociedade brasileira (...) estava solucionado. Ao contrário: aprofundados e tornados mais complexos, ganharam um dimensionamento mais amplo e dramático. A ditadura burguesa, porém, não operou deles uma produção “simples”: realizou a sua reprodução “ampliada” – e aqui a sua *novidade*: o desastre nacional em que se resume o saldo da ditadura para a massa do povo brasileiro desenhou uma sociedade da características muito distintas das existentes naquela em que triunfou o golpe de abril.

⁸⁵ “Os primeiros anos da década de 1980 viam certa contenção das greves. A alta do desemprego e o recrudescimento nas negociações por parte do patronato, um patronato que sempre pôde contar com a intervenção firme do Estado, teriam nisso um papel. A partir de 1983, há uma retomada significativa das greves, já mais agravadas que aquelas que se iniciaram com a greve da Scania. Em 1983, 393 greves; em 1984, 618; em 1985, 927; em 1986, 1665; em 1987, 2188; em 1988, 2137; em 1989, 2137; em 1990, 3943. (...) Na base desta resposta operária, a corrosão dos salários pela inflação. As perdas salariais com a inflação eram altíssimas e no contexto da crise do modelo econômico da ditadura, cujo fio condutor residia no arrocho salarial, as reivindicações econômicas dos trabalhadores assumiam também o caráter de reivindicações políticas. A inflação anual que em 1979 era de 77,2%, alcança 235% em 1985 e em 1989 já é de 1782%. Alguém precisava pagar a conta – e os trabalhadores pagaram” (CARVALHO, 2014, p. 90).

⁸⁶ “As greves do ABC, em 1978, culminaram na criação do Partido dos Trabalhadores (PT), no ano de 1980, e da Central Única dos Trabalhadores (CUT), 1983; em 1984, estes instrumentos de organização e luta da classe trabalhadora teriam um papel fundamental na campanha das ‘Diretas Já!’, assim como na garantia da participação popular na Constituinte de 1988. Essas são as principais forças políticas contra as quais a transição ‘lenta e gradual’ ter-se-á que enfrentar.” (CARVALHO, 2014, p. 89)

Após o período de redemocratização e fortalecimento de garantias estatais, a psicologia teve seu compromisso social subsumido à necessidade de garantir os direitos “(re)conquistados”. De modo sintético, teve, na inserção e defesa do Estado, sua tarefa para assegurar seu acesso por populações que, anteriormente, seriam impossibilitadas de tal contato. Yamamoto e Oliveira (2010) descrevem como, analisando a evolução do sistema de saúde brasileiro, é notável uma hegemonia do modelo liberal de prestação de serviços desde o período militar, com avanços e retrocessos no acesso aos serviços, como à psicologia, posteriormente. Para os autores “Trata-se, sim, de um modelo liberal de produção de serviços, mas adaptado à realidade brasileira, na qual o Estado intervém sobre as relações de mercado, atuando como mediador e financiador (em parte) das ações em saúde” (YAMAMOTO; OLIVEIRA, 2010, p. 15).

Como observado na análise das particularidades históricas do desenvolvimento brasileiro realizada por Netto (1991), mesmo quando se constata a intervenção do Estado brasileiro como mediador ou mesmo assegurador de direitos e acesso a serviços, é importante manter o foco da totalidade em funcionamento na relação Estado e economia capitalista dependente. O Estado brasileiro, possui, em sentido mais amplo, o papel de desestruturação das expressões organizadas da classe trabalhadora quando é necessário manter o funcionamento de uma posição colonial secundária do Brasil em relação a países centrais no capitalismo moderno.

Desse modo, a psicologia – como demais áreas que, progressivamente, inseriram-se no Estado – entrou em novos espaços, principalmente como frente às sequelas da questão social⁸⁷ (LACERDA JÚNIOR, 2013). No período posterior ao regime militar, a psicologia pôde utilizar a crítica desenvolvida anteriormente como síntese para seu novo papel na sociedade brasileira, cada vez mais

⁸⁷ Por questão social, compreende-se aqui, em linhas gerais, o pauperismo descrito anteriormente inevitável ao modo de produção capitalista e sua reprodução ampliada (NETTO; BRAZ, 2012). Segue-se a interpretação de Netto (2001, p. 43): “A designação desse pauperismo pela expressão ‘questão social’ relaciona-se diretamente aos seus desdobramentos sócio-políticos. (...) Lamentavelmente para a ordem burguesa que se consolidava, os pauperizados não se conformaram com a sua situação: da primeira década até a metade do século XIX, seu protesto tomou as mais diversas formas, da violência luddista à constituição das trade unions, configurando uma ameaça real às instituições sociais existentes. Foi a partir da perspectiva efetiva de uma eversão da ordem burguesa que o pauperismo se designou como ‘questão social’”. Também se acata a definição de Yamamoto (2007, p. 31): “De uma maneira muito ampla, questão social significaria o conjunto de problemas políticos, sociais e econômicos postos pela emergência da classe operária no processo de constituição da sociedade capitalista. Questão social pode, pois, ser traduzida como a manifestação no cotidiano da vida social da contradição capital-trabalho”.

institucionalizada e requerida à ação para manutenção da ordem social. O compromisso social que, outrora, representava um marco de crítica a concepções hegemônicas e individualizantes na profissão passa a ser pressuposto de sua ação nas novas áreas associadas ao Estado nas quais passa atuar. Como sintetizará Yamamoto (2007), a atuação da psicologia como prática institucionalizada e legalmente sancionada no terreno do bem-estar social requererá ação para o tratamento de questões sociais transformadas em políticas propriamente estatais a serem tratadas de maneira parcializada e fragmentada, de acordo com a conjuntura histórica particular em vigência. “Isto conferirá tanto a relevância quanto os limites possíveis da intervenção do psicólogo” (YAMAMOTO, 2007, p. 32).

No ciclo democrático-popular é notável o novo desafio político que se coloca frente ao compromisso social da psicologia, pois o Estado capitalista brasileiro se situa entre a manutenção do funcionamento da ordem capitalista com a oferta mínima de serviços para a reprodução da força de trabalho e seu subsequente desmonte pela crise de acumulação que se faz presente em maior ou menor nível desde a própria década de 1970. Em linhas gerais, nesse período observa-se as conquistas sociais que se subscreveram à gestão e ação do Estado serem desmanteladas para uma mais efetiva mercantilização dos serviços dispostos à sociedade. Como demonstra Boechat (2017), nesse ciclo tanto as organizações políticas de esquerda como a própria psicologia observam um arrefecimento da crítica e da radicalidade na superação da ordem capitalista. É um período de “compromissos”, em que há a conquista do básico e, subsequentemente, a luta pela sua manutenção.

Se em 1979, Botomé (1979/2010) pôde fazer a avaliação de quão restrita era a psicologia enquanto profissão no atendimento da população do país, a “superação” desse obstáculo, aliada a uma noção de compromisso geral que emergiu da década de 80, os serviços de psicologia não alteraram sua forma ou teoria, majoritariamente, mas, sim, começaram a ser quantitativamente mais presentes para a população. Botomé (1979/2010, pp. 179-180) questionava

Como se não bastasse, a concentração de renda no país parece ajudar essa tendência. Se houvesse uma direção para um maior equilíbrio na distribuição da renda no país, talvez pudesse haver maior “tranquilidade” com a tendência de a Psicologia se voltar para atividades de serviço caras, atualmente acessíveis a apenas cerca de 15% da população. Uma progressiva concentração de renda, porém, aumenta a responsabilidade de

profissionais e administradores da Psicologia em relação ao que é feito e ao que podem fazer os psicólogos como serviço à população que constitui o país. Podemos avaliar quanto estamos sendo profissionalmente atingidos pela política e pela administração do país nesta última década e meia. Também seja possível avaliar agora a necessidade de reformas ou mudanças sociais que, sem dúvida, nos atingem e envolvem como psicólogos, como profissionais de um tipo de serviço para o país. Ou, ainda, quanto um regime político ou tipo de governo como o que temos influi na administração, na concepção, no ensino e no desenvolvimento de uma profissão como a dos psicólogos no país. Os determinantes sociais, políticos e econômicos precisam ser examinados em relação à influência que exercem sobre o que fazemos como profissionais da Psicologia e como parte da classe dominante, seja como componentes ativos, seja como seus servidores ou como aspirantes a participar dela.

Nota-se que em outros setores da psicologia que não, necessariamente, desenvolveram o compromisso social como síntese teórica e política também era nítida a percepção do problema que assolava a profissão do psicólogo em sequência à sua regulamentação.

Após o processo de redemocratização e ainda com o impulso dos movimentos sociais que auxiliaram na derrocada da ditadura militar, nova constituição e sua Constituinte passam “a ser palco de acirradas disputas políticas e esperança de mudanças para amplas camadas da sociedade brasileira” (YAMAMOTO; OLIVEIRA, 2010, p. 11). Segundo os autores, no bojo do processo de disputa pela legalidade de direitos básicos, o embate político-ideológico marcou a política dos anos 1980, aglutinando avanços significativos na área social com a manutenção de traços conservadores. Os autores ainda analisaram que, apesar de conquistas importantes para a classe trabalhadora – como a proposição do Sistema Único de Saúde, do conceito de saúde integral em 1986, e avanços relativos à Seguridade Social –, no contexto global do que era proposto, os avanços não foram significativos para a classe trabalhadora. Um aspecto significativo fora que tais avanços foram conquistados nessa conjuntura particular brasileira de redemocratização, na contracorrente do movimento mundial de neoliberalização do Estado.

O que caracterizou o ciclo democrático-nacional encontra sua expressão na conjuntura da redemocratização. Após as árduas batalhas travadas pelos movimentos sociais e sindicatos contra a ditadura, a democracia (burguesa) adquire estatuto de melhor forma de realização da sociedade brasileira e, após os longos anos vividos sob total repressão e exclusão pelos militares, objeto de proteção ímpar. Muitas – mas não todas! – organizações, instituições e movimentos que,

anteriormente, criticavam com radicalidade a ordem capitalista e o funcionamento da política brasileira subserviente a essa lógica de produção passaram a ceder exigência em nome do bom funcionamento social. O compromisso social que outrora fora estabelecido com a classe trabalhadora sem exceções passa a ser um comprometimento com a sociedade democrática como um todo. Sob esse movimento estão localizados diversos nomes que figuraram até o momento, como a CUT⁸⁸, o PT, a Escola de São Paulo de Psicologia Social e, também, a psicologia como ciência e profissão.

a entrada do psicólogo na esfera das políticas sociais ou em novos espaços foi algo marcante da profissão desde os anos 1980. No entanto, os saberes e práticas tradicionais difundidos por uma formação rasteira presente em muitas universidades no país não desapareceram, mas chegam a fazer parte do *quefazer* cotidiano de psicólogas e psicólogos que trabalham em novos espaços e com novos grupos (especialmente setores mais pobres). Mais grave ainda, parece que, muitas vezes, a atuação do psicólogo nas políticas sociais e nos equipamentos públicos não rompe com a forma típica do capitalismo contemporâneo responder à questão social. (LACERDA JÚNIOR, 2013, p. 235)

Por definições de conjuntura, decisões políticas, ou própria avaliação do movimento das práxis singulares, em Boechat (2017), Carvalho (2014), Lacerda Júnior (2013), Yamamoto (2007) e Yamamoto e Oliveira (2010), a psicologia figura como ciência ou como uma de suas vertentes que alcança maiores camadas da população abdicando de dois aspectos essenciais para a manutenção de seu verdadeiro compromisso social: 1) a inovação nas tecnologias de atendimento e 2) o ideário de verdadeira transformação social.

Carvalho (2014), analisando a trajetória da produção teórica da Escola de São Paulo Psicologia Social, constata: “O saldo ideopolítico do projeto de transformação social da Escola de São Paulo é um socialismo ético, um socialismo como valor, mas que, no fundo, deve realizar a democracia, a revolução ética, a emancipação política” (p. 259).

Malgrado a manutenção da expressão do compromisso social em seus trabalhos, nos principais autores da psicologia social, o complexo categorial que, em seu método, apontava para a necessidade de transformação é abdicado e sendo

⁸⁸ “A CUT acabaria por sucumbir às exigências imediatas postas pela sociabilidade do capital, abandonando paulatinamente uma perspectiva classista e anticapitalista, substituindo-a pela ideia do ‘sindicato cidadão’.” (BOECHAT, 2017, p. 64)

substituído por categorias que não apontam necessariamente para a construção de uma sociedade alternativa, mas, sim para a possibilidade da psicologia expandir os direitos a populações menos “favorecidas” ou amenizar os sofrimentos que a lógica do capital inevitavelmente produz e não podem ser superados. Em sua síntese, Carvalho (2014, p. 260) conclui:

Tendo substituído o paradigma do trabalho pelo mundo da vida, acatado a autonomização da esfera das objetivações sociais, aberto mão da teoria do valor-trabalho para compreender a sociedade a partir das esferas da comunicação (inversão idealista), das relações intersubjetivas e dos valores, anunciado o fim das lutas de classe ou o seu marasmo e abandonado qualquer referência à transformação revolucionária da sociedade por um socialismo ético (ou revolução ética), a Escola de São Paulo não figura como uma alternativa marxista de psicologia social. O giro ideopolítico desta escola de pensamento em psicologia social tampouco é apenas neomarxista, mas é, também, pelas razões aqui já largamente expostas, antimarxista.

Yamamoto (2007) irá verificar no movimento de inserção do psicólogo nas políticas públicas, atuando sobre a “questão social”, tanto a conjuntura quanto as potencialidade das possíveis intervenções da psicologia “nessas sequelas de questão social transformadas em políticas estatais e tratadas de forma fragmentária e parcializada, com prioridades definidas ao sabor das conjunturas históricas particulares” (YAMAMOTO, 2007, p. 32). Nessa análise encontram-se tanto as explicações para a inserção da psicologia dentro do Estado – ou da questão social de modo geral – quanto as limitações que o compromisso social da profissão alcança nesse processo. Se a atuação da psicologia será determinada pelo sabor das conjunturas históricas particulares, qualquer teoria que não esteja diretamente comprometida teórica, política e praticamente com a transformação social poderá abdicar de seus compromissos de acordo com o arranjo sociopolítico vigente.

Outra preocupação que ganhará foco logo em sequência será de que, aliada à inserção da psicologia de forma fragmentária nas políticas públicas, a década de 90 representará no Brasil a época de *neoliberalização* da economia e do Estado, em sintonia com o movimento mundial que já se desenhava no capitalismo global, de maneira mais ou menos direta, desde a década de 70. A tentativa de construção de um Estado de bem-estar social, de base liberal, em plenos marcos da produção capitalista imperialista não era realizável, como bem lembra Netto (1995, p. 74): “O liberalismo clássico, enquanto sistema – ele mesmo tensionado internamente – de concepções econômico-políticas, teve suas bases sócio-históricas inteiramente

derruídas quando a ordem do capital, no último terço do século XIX, ingressou na era do monopólio”. Sua derrocada carregou consigo muitas das conquistas alcançadas no processo de redemocratização, revelando a fragilidade das benesses do capital quando não bem assentadas na garantia da luta da classe trabalhadora.

A necessidade de alteração do paradigma socioeconômico que, brevemente, regeu o imediato período pós-ditadura até os anos 90 no Brasil fora exigida economicamente a partir de sintomas como profunda recessão, baixas taxas de crescimento econômico e explosão das taxas de inflação (YAMAMOTO, 2007). O neoliberalismo que passará a reger o mote da estratégia econômica brasileira a partir dos anos 90 será, então, caracterizada pela maior consagração do mercado como instância mediadora elementar de todo metabolismo social, de suas instâncias mais elementares às mais superficiais. Desse modo, o cerne do que caracteriza o neoliberalismo é *“uma argumentação teórica que restaura o mercado como instância mediadora societal elementar e insuperável e uma proposição política que repõe o Estado mínimo como única alternativa e forma para a democracia”* (NETTO, 1995, p. 77 – grifos do autor).

Assim, para Yamamoto (2007), para além da regressão no gasto público com o setor social, o neoliberalismo no Estado concentra-se em refuncionalizar as próprias políticas sociais para maior rentabilidade ou corte de despesas públicas, operando pela lógica da precarização (descentralização e privatização⁸⁹).

A psicologia encontra-se na situação, então, de se ver inserida no campo do bem-estar social (sobretudo, mas não exclusivamente, na saúde pública) (YAMAMOTO, 2007) e ver esse campo ser desmantelado pelas novas políticas econômicas adotadas desde os anos 90, o que levou a substituir o compromisso social com as minorias, independente (ou, mesmo, contra) do Estado, para uma

⁸⁹ “A precarização é traduzida através de dois mecanismos, a descentralização dos serviços (que implica transferência de responsabilidade aos níveis locais do governo a oferta de serviços deteriorados e sem financiamento) e a focalização (introduzindo um corte de natureza discriminatória para o acesso aos serviços sociais básicos pela necessidade de comprovação da “condição de pobreza”). A privatização (total ou parcial) dos serviços obedece a duas lógicas: a (re)mercantilização (com a transformação dos serviços sociais em mercadorias, “oferecidos” no mercado ao consumidor, configurando uma nova forma de apropriação de mais-valia do trabalhador) e a (re)filantropização das respostas à “questão social”, ou seja, a transferência para o âmbito da “sociedade civil” parte da responsabilidade pela oferta de serviços (voluntários), sobretudo, para as parcelas “excluídas” – processo no qual o chamado “terceiro setor” desempenha papel fundamental. Portanto, a responsabilidade pelas seqüelas da “questão social” no projeto neoliberal deixa de ser do Estado – ou, ao menos, exclusividade do Estado – sendo “dividida” com dois outros “setores”, o mercado (privatização) e a sociedade civil (ação solidária, filantrópica, voluntária).” (YAMAMOTO, 2007, p. 33)

defesa de expansão de políticas públicas sem o questionamento de seu papel na reprodução capitalista ou, também, sua transformação. Como sintetizara Lacerda Júnior (2013, p. 246 – grifos do autor), ao analisar a produção teórica da psicologia nesse período,

Assim, celebrar a oferta de “serviços psi” como uma ruptura do “compromisso da psicologia com as elites” é esquecer que o mero oferecimento desses serviços para os setores populares não cumpre, *necessariamente*, um papel diferente daqueles projetos de psicologia do início do século XX que buscavam transformar o Brasil em uma “nação moderna”. Isto é, o trabalho da psicologia com os pobres e excluídos, muitas vezes, cumpre o papel conservador de fazer da psicologia um instrumento no processo de “modernização” dos setores populares. Assim, profissionais da psicologia inseridos em serviços públicos de saúde, educação e assistência social trabalham com setores pobres da população brasileira, mas não necessariamente cumprem o “dever-ser” esperado e indicado pelos ideólogos do “compromisso social da psicologia”. Da mesma forma, o trabalho com políticas públicas não é necessariamente um espaço de crítica ou transformação social. É preciso lembrar que as políticas sociais são ações estatais que parcializam e setorializam a questão social de forma a reduzir ou mascarar os sintomas de problemas sociais como a pobreza, o desemprego, etc., mas *sem solucionar ou abordar as causas*.

Yamamoto (2007, p. 33) apontará para a mesma conclusão ao analisar a inserção contemporânea do psicólogo no campo do bem-estar social, “O ponto que eu gostaria de defender é que é tão legítima quanto necessária a ação do psicólogo no campo do bem-estar público, mas que, por si só, isso não representa um indicador do compromisso social”.

Por conta da própria conjuntura,

Sem ignorar que esses trechos não nos dão senão uma parte da realidade, e sem desconsiderar a diversidade que se abriga sob o guarda-chuva do “compromisso social”, os resultados mostram-nos que psicólogos declaradamente comprometidos com “o social” na verdade comprometem-se pura e simplesmente com o desenvolvimento da democracia participativa e da *cidadania*. Implicitamente, contribuem para difundir ilusões sobre a possibilidade de emancipação no interior de uma ordem social que se funda, precisamente, na manutenção da contradição entre a igualdade formal e a desigualdade real.

Caberia perguntar se a Psicologia surgida no ciclo democrático-popular, declaradamente “progressista”, ao buscar superar a Psicologia “tradicional” e “elitista”, não permanece refém das oposições e dualismos forjados no ciclo histórico democrático nacional.

Ao que nos parece, a ideologia do compromisso social acaba reencontrando-se com a ideologia do desenvolvimento nacional, sugerindo a necessidade de uma aliança nacional ou de toda a população para a conquista progressiva dos direitos que caracterizam a sociabilidade burguesa. (BOECHAT, 2017, p. 67 – grifos do autor)

Deste modo, a transformação da psicologia em uma ciência e profissão pautada pelo compromisso social, principalmente no período posterior à redemocratização do país, permitiu formalmente que uma das maiores críticas presente à época da Escola de São Paulo perdesse sua centralidade: ora, se o psicólogo está atuando no Estado, em políticas sociais, seu trabalho já está, necessariamente, sendo socialmente comprometido. Esse pensamento encontra uma série de obstáculos para trazer sustentação ao novo compromisso social da psicologia ou sua práxis política, de uma incorreta apreciação do papel do Estado no capitalismo, quanto uma generalização de uma prática que é, sob os moldes em que ocorre, parcializada como a psicologia. Como lembra Yamamoto (2007), determinadas formas de intervenção no setor público podem caminhar, mesmo, na direção contrária a um compromisso social com as classes exploradas, considerando seu papel na refração e contenção do pauperismo e da questão social.

A questão que se coloca nessa pesquisa e sob a qual se irá avançar para o encerramento dessa dissertação é, ao mesmo tempo, a resposta para a problemática acima descrita e uma complexificação do próprio problema. Afinal, é possível uma psicologia como práxis política?

4.2 A PRÁXIS POLÍTICA DENTRO DA PSICOLOGIA, ENTRE A CONFORMAÇÃO E A EMANCIPAÇÃO

Poulantzas (1977) em seu texto *As Transformações Atuais do Estado, a Crise Política e a Crise do Estado* investiga alguns conceitos de crise política e econômica e a relação entre essas duas esferas tão primordiais para a compreensão da realidade e o funcionamento social. Nessa análise, o autor, retomando conceitos clássicos de imperialismo e capitalismo monopolista, traçará características específicas sob as quais o Estado contemporâneo se reveste e que, para a presente investigação, podem auxiliar na compreensão do contraditório papel que o Estado assume em suas funções sociais na reprodução ampliada do capitalismo.

As cinco proposições do ator são:

- 1) O político-Estado esteve sempre presente, embora de maneira e com graus diversos, na constituição dos modos de produção da organização social humana nas diversas épocas.

- 2) Economia e Estado não podem possuir um campo e objetos de mesma extensão nos diversos modos de produção, e, assim, determinam-se mutuamente em acordo com o arranjo socioeconômico vigente para tentar manter a ordem de produção; e é desta última, portanto, que receberão a determinação maior de suas especificações. “É o modo de produção, unidade de conjunto de determinações econômicas, políticas, ideológicas, que confere a estes espaços seus limites, desenha seu campo, define seus elementos respectivos: é inicialmente sua relação que os constitui” (POULANTZAS, 1977, p. 16).
- 3) O modo de produção capitalista apresenta, como uma especificidade característica de seu próprio arranjo, uma *separação relativa* entre o Estado e a economia, mas que não deve ser apreendida em determinações externas sobre cada uma dessas esferas ou em sua independência.
- 4) Essa separação relativa transforma-se, sem ser abolida, de acordo com os estágios do próprio modo de produção capitalista. Na forma transformada dessa relação, em especial sob o marco do capitalismo monopolista, o Estado passará a intervir mais diretamente na economia com o objetivo de manter a reprodução ampliada do capitalismo, ainda que suas ações mantenham-se inscritas na relativa separação das duas esferas, impedindo que possa, por exemplo, atuar, impedir ou contornar uma crise econômica de modo total. O apoio a valorização ou desvalorização de setores, o controle capital acumulado e os níveis de exploração e seu mais-valor passam a compor mais diretamente as estratégias de intervenção do próprio Estado.
- 5) A tradução de crise política em crise econômica e vice-versa é, por conta dessas novas relações do Estado no capitalismo monopolista, muito mais orgânica, podendo traduzir-se mais facilmente uma crise na outra. Todavia, a separação se mantém e as crises econômicas que podem se expressar na esfera política tem suas especificidades e limitações ditadas pelo padrão de reprodução-acumulação do capital; o que demonstra a impossibilidade de uma efetiva “gestão” da economia pelo Estado, por mais interventor que o último seja.

O Estado, de modo mais ou menos direto, como se observou, atua na reprodução do modo de produção capitalista e, embora seja um instrumento de importantes disputas para a manutenção do nível de vida da classe trabalhadora, não pode ser o único alicerce que constitui a essência da práxis política de nenhuma ação verdadeiramente transformadora da sociedade.

A psicologia socialmente compromissada precisaria, para além do que pôde alcançar enquanto área de atuação profissional, apreender seu papel no Estado não apenas sob o a expressão de maior inclusão de camadas da população sob seu alcance, mas, também, investigar como a inserção do psicólogo no Estado e crescente demanda frente à questão social estariam relacionadas com o arranjo econômico e político do Estado para a manutenção de níveis de reprodução do capital aceitáveis. Em linhas gerais, para além do papel ético da ação do psicólogo sob a égide do capital, é necessário questionar até que ponto a ação do Estado não condiz mais com a simples reprodução do modo de produção capitalista e a práxis política do psicólogo não está apenas auxiliando na manutenção dessa formação socioeconômica.

O princípio fundamental III do Código de Ética da psicologia discerne a necessidade de atuação com viés crítico e responsabilidade social do psicólogo, mas não define quais seriam essas possibilidades de atuações e suas limitações. Deixando a interpretação em acordo com a práxis política socialmente aceita para a categoria a cada novo momento histórico hegemônico. Diz o texto: “O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural” (CRP, 2005/2018, p. 7).

Conforme detalhou-se no primeiro e segundo capítulo da presente pesquisa, a práxis política não corresponde a uma simples ação social ou coletiva, mas, sim, consiste em uma ação teórica e intencionalmente mediada, capaz de agir sobre a realidade com o intuito de transformar – independente do direcionamento moral que disso decorra – a direção da organização social como um todo, podendo ser, mas não se resumindo a, uma atuação subsumida ao Estado. Isto é, como destacado por Amorim (2010), é necessário compreender qual o papel do psicólogo na divisão social do trabalho, mesmo que essa se dê sob a alçada do setor privado ou público. E como também descreve Yamamoto (2007), a reprodução da psicologia na sociedade capitalista justifica-se na medida em que seus serviços são capazes de

atender necessidade sociais e contribuem para o processo de reprodução e redistribuição de mais-valor.

Por caminhos diversos que o aqui enveredado, autores como Lacerda Júnior (2013) e Yamamoto (2007) alcançam conclusões que também requerem da psicologia a compreensão da necessidade de uma práxis fora do Estado, ligada a setores populares mais socialmente engajados e capazes de se empenhar em uma práxis política que possa colocar em cheque a organização social e não apenas repor a sua manutenção em termos mais socialmente compromissados.

A conclusão de Yamamoto (2007) insere-se na linha de uma práxis política que consista não apenas na atuação junto a setores que requeiram maior atenção social, mas, principalmente, de setores que já estão construindo as alternativas à ordem capitalista. A práxis política da psicologia, então, de acordo com o autor, estaria menos relacionada a implicar-se com a resolução das mazelas sociais existentes e mais em aprender com as alternativas contemporâneas que têm sido propostas.

Nesse sentido, embora tendo como premissa fundamental a negação de que a ação profissional (de qualquer categoria) possa vir a ser o eixo de transformações estruturais, as possibilidades de ação do profissional de psicologia rumo a práticas diferenciadas também devem ser colocadas no contexto do papel do intelectual numa sociedade contraditória. Nessa direção, o desafio posto para a categoria é *ampliar os limites da dimensão política de sua ação profissional*, tanto pelo alinhamento com os setores progressistas da sociedade civil, fundamental na correlação de forças da qual resultam eventuais avanços no campo das políticas sociais, quanto pelo desenvolvimento, no campo acadêmico, de outras possibilidades teórico-técnicas, inspiradas em outras vertentes teórico-metodológicas que as hegemônicas da Psicologia. (YAMAMOTO, 2007, p. 35-36 – grifos do autor)

Por sua vez, Lacerda Júnior (2013, p. 249) destacará

Em outras palavras, defende-se que o engajamento em ações que buscam criar novas concepções e ameaçar a ordem social imperante é um dos meios fundamentais para se evitar que a psicologia crítica se torne apenas uma mercadoria que alimenta o mercado acadêmico ou uma viga de sustentação de práticas conservadoras. Sem esta implicação com os anseios da classe trabalhadora e de diversos movimentos sociais contestatórios do presente, a transformação da psicologia crítica em apenas um parente requintado da psicologia dominante é algo que pode facilmente ocorrer.

Para o autor, o lastro da práxis política verdadeiramente crítica da psicologia encontra-se precisamente em atrelar-se a concepções verdadeiramente alternativas e ameaçadoras à manutenção da ordem social capitalista, mesmo a partir das limitações da divisão social do trabalho que impera.

Nesse sentido, uma solução para uma práxis política capaz de incidir de fato sobre a realidade de modo a transformá-la de modo a conferir maior liberdade para a população explorada é apontada também por Martín-Baró (2006) ao analisar o papel que a profissão desempenha e poderia desempenhar em seu contexto latino-americano. A tese do autor nesse escrito referencia-se à psicologia que não apenas manteve-se sob uma dependência servil dos países imperialistas e da ordem vigente como manteve-se distante dos verdadeiros movimentos sociais e profundas inquietações que permeiam a América Latina.

Percorrendo um caminho similar que a psicologia social de São Paulo percorreu, Martín-Baró (2006) identifica que a psicologia que não dispõe de uma verdadeira práxis política e dispensa a crítica a seu próprio papel na sociedade acaba por importar um cientificismo acrítico dos países centrais ao capitalismo e suas teorias, auxiliando no que o autor denomina de “psicologização”, servindo para retirar as contradições da realidade da estrutura desigual capitalista e colocando esses fatos na subjetividade dos povos explorados.

O autor propõe, para a existência de uma psicologia definida por uma práxis política progressista, que a ciência se posicione como um conhecimento a ser disposto com objetivo de realização dos povos latino-americanos, de modo a se disponibilizar enquanto instrumento e aprender com o desenvolvimento real dos movimentos sociais que questionam a desigualdade existente. Seu critério da verdade enquanto práxis política transformadora estaria, em acordo com o arcabouço filosófico que fora defendido no primeiro capítulo, na habilidade própria de transformar a realidade com suas determinações.

Martín-Baró (2006), por fim, defende o mesmo argumento que aqui se verificou: a necessidade de uma nova práxis que se insira no contexto capitalista de maneira crítica, sem se apoiar na inserção no Estado ou somente por meio de um compromisso social que não vai além de si mesmo enquanto princípio. Diz o autor,

Não é fácil definir como nos inserir nos processos do dominado e não do dominador. Não é fácil deixar nosso papel de superioridade profissional ou tecnocrática e trabalhar lado a lado com grupos populares. Mas se não

embarcarmos nesse novo tipo de práxis, que além de transformar a realidade nos transforma, dificilmente seremos capazes de desenvolver uma psicologia latino-americana que contribua para a libertação de nossos povos.

O problema de uma nova prática levanta o problema do poder e, portanto, o problema da politização da psicologia. Este é um assunto, para muitos, robusto, mas não menos importante. Certamente, assumir uma perspectiva, envolver-se em uma prática popular, é tomar partido. Supõe-se que, ao tomar partido, a objetividade científica seja abdicada, confundindo parcialidade com objetividade. O fato de um conhecimento ser parcial não significa que é subjetivo; o viés pode ser o resultado de interesses mais ou menos conscientes, mas também pode ser uma opção ética. E enquanto todos somos condicionados por nossos interesses de classe que influenciam nosso conhecimento, nem todos fazem uma escolha ética consciente que assume uma tendência consistente com seus próprios valores. (MARTÍN-BARÓ, 2006, p. 13 - tradução nossa⁹⁰)

O limite entre a parcialidade da ação do psicólogo e seu papel na divisão social do trabalho poderia, desse modo, como se verificou, encontrar solução na práxis política como resolução do método materialista histórico e dialético num modo de ação na realidade que exige complemento teórico e encontra-se a partir da transformação verdadeira do objeto sobre o qual incidiu. A práxis como categoria teórica e como substância do ser humano (KOSIK, 2002), ao agir sob a esfera política, não possibilitará o esvaziamento do sentido de compromisso social, posto que estará ocorrendo enquanto atuação, mesmo que sob a forma de compromisso com as elites e não com a classe trabalhadora, terá uma ação efetiva e, desse modo, comprovável, criticável e superável.

A inserção da psicologia no Estado capitalista e sua expansão no contexto de políticas sociais mitigaram a questão do compromisso social que, sob ditadura empresarial-militar, havia surgido de maneira tão forte. Seguindo o rearranjo

⁹⁰ “No es fácil definir cómo insertarnos en los procesos desde el dominado y no desde el dominador. No es fácil incluso dejar nuestro papel de superioridad profesional o tecnócrata y trabajar mano a mano con los grupos populares. Pero si no nos embarcamos en ese nuevo tipo de praxis, que además de transformar la realidad nos transforme a nosotros mismos, difícilmente lograremos desarrollar una Psicología latinoamericana que contribuya a la liberación de nuestros pueblos. El problema de una nueva praxis plantea el problema del poder y, por lo tanto, el problema de la politización de la Psicología. Este es un tema para muchos escabroso, pero no por ello menos importante. Ciertamente, asumir una perspectiva, involucrarse en una praxis popular, es tomar partido. Se presupone que al tomar partido se abdica de la objetividad científica, confundiendo de este modo la parcialidad con la objetividad. El que un conocimiento sea parcial no quiere decir que sea subjetivo; la parcialidad puede ser consecuencia de unos intereses, más o menos conscientes, pero puede ser también de una opción ética. Y mientras todos estemos condicionados por nuestros intereses de clase que parcializan nuestro conocimiento, no todos realizan una opción ética consciente que asuma una parcialización coherente con los propios valores.” (MARTÍN-BARÓ, 2006, p. 13)

socioeconômico do Estado brasileiro, a psicologia encontrou seu lugar na reprodução do sistema capitalista e direcionou suas lutas para a manutenção deste posto.

Com isso em mente, aliada às críticas descritas no presente capítulo, a psicologia parece ter, com apoio do conceito de práxis política, a necessidade de trazer a questão do compromisso social ao centro do debate novamente, e verificar sua eficácia e crítica frente a uma práxis verdadeiramente compromissada dentro da organização social capitalista contemporânea no Brasil, mas, acima de tudo, como uma ação que possa, verdadeiramente, ser denominada de práxis. Pois, “Mas uma psicologia da libertação exige uma libertação prévia da psicologia, e essa libertação só vem de mãos dadas com uma práxis comprometida com os sofrimentos e esperanças dos povos latino-americanos”. (MARTÍN-BARÓ, 2006, p. 14 – tradução nossa⁹¹).

A libertação prévia que requer o autor remete ao processo de verificar no desenvolvimento teórico e prático da psicologia quais as categorias e objetivações que possibilitam o comprometimento de sua atuação com transformações efetivas para a vida das classes exploradas pelo capital e quais podem ser consideradas superadas nesse objetivo. Martín-Baró (1996) aponta para uma possível direção para construção dessa psicologia. Diz o autor:

É claro que não é o psicólogo que será chamado para resolver os problemas fundamentais com que se defrontam os povos centro-americanos na atualidade. Pensar outra coisa seria enganar-se tanto a respeito do que é a psicologia, como a respeito dos problemas centro-americanos, e incorrer nesse psicologismo que tem sido justamente denunciado como uma ideologia de reconversão. Não está nas mãos do psicólogo, enquanto tal, mudar as injustas estruturas socioeconômicas de nossos países, resolver os conflitos armados ou resgatar a soberania nacional, servilmente penhorada aos Estados Unidos.

Não obstante, há uma tarefa importante que o psicólogo deve cumprir e que requer tanto o reconhecimento objetivo dos principais problemas que afligem os povos centro-americanos como a definição da contribuição específica do psicólogo em sua resolução. Pois se o psicólogo, por um lado, não é chamado a intervir nos mecanismos socio-econômicos que articulam as estruturas de injustiça, por outro é chamado a intervir nos processos subjetivos que sustentam e viabilizam essas estruturas injustas” (p. 22)⁹²

⁹¹ “Pero una Psicología de la liberación requiere una liberación previa de la Psicología, y esa liberación sólo llega de la mano con una praxis comprometida con los sufrimientos y esperanzas de los pueblos latinoamericanos” (MARTÍN-BARÓ, 2006, p. 14).

⁹² Em continuação, o texto explicita “se não lhe cabe conciliar as forças e interesses sociais em luta, compete a ele ajudar a encontrar caminhos para substituir hábitos violentos por hábitos mais racionais; e ainda que a definição de um projeto nacional autônomo não esteja em seu campo de

Desse modo, a práxis do psicólogo extrapola sua ação limitada à sociedade civil ou ao Estado, extrapola os limites de sua razão científica própria, exigindo – como denota Martín-Baró (1996, 2006) – o contato, conhecimento de outras áreas e a realidade da população com a qual se empenhará profissionalmente e, por fim, extrapola os limites da formalidade imposta à sua atuação.

Como fora destacado em Marx (1844/2009) a emancipação política não equivale automaticamente a uma emancipação humana concreta da classe trabalhadora, a superação formal norteadas por uma autonomia jurídica não retira a contradição entre trabalho e capital que imperam em nossa sociedade; todavia, para a psicologia, que se almeja crítica e socialmente compromissada, a questão não se refere apenas à qual emancipação deseja construir, mas, sim, como sua práxis pode perpassar a política e dela se utilizar para construir uma atuação que, direcionando-se às complexas relações de direção e organização social, contribua para a emancipação verdadeira da classe trabalhadora, para uma práxis política revolucionária.

Se, como observado, toda práxis possui caráter social, mas nem toda práxis é política, a psicologia precisa superar a limitação de ser apenas uma práxis social e compreender as implicações que sua atuação possui para os próprios processos de organização e direção da produção social. Precisa, enfim, realizar-se como uma práxis política.

competência, o psicólogo pode contribuir para a formação de uma identidade, pessoal e coletiva, que responda às exigências mais autênticas dos povos” (MARTÍN-BARÓ, 1996, p. 22).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*lento mas vem
o futuro real
o mesmo que inventamos
nós mesmos e o acaso*

*cada vez mais nós mesmos
e menos o acaso*

*lento mas vem
o futuro se aproxima
devagar
mas vem*

*lento mas vem
lento mas vem
lento mas vem*

Lento, mas vem
(Mario Benedetti)

Ao final da presente dissertação, após o trajeto de exposição realizado, permitimo-nos voltar ao nível de formalidade apresentado na introdução para discussão de nossos resultados, inferências possíveis e limitações que precisam ser corrigidas ou requerem maiores e melhores investigações futuramente. Iniciemos de uma síntese geral das veredas aqui adotadas e suas implicações para o objeto de pesquisa.

Inicialmente, realizou-se uma discussão sobre a construção histórica e filosófica do método do materialismo histórico e dialético não apenas em sentido a esclarecer os pressupostos que regeram a pesquisa, mas, também, pela determinação que a categoria de práxis recebe do método marxista para sua própria fundamentação. Como observamos no primeiro capítulo, a práxis apresenta-se como categoria de mediação, por excelência, da atividade humana. Ela, nas acepções apresentadas, refere-se a uma mediação entre teoria e prática que auxilia na própria concepção de ser e pensar possível para a filosofia. Como Kosik (2002) acuradamente destacou, a práxis é a realização do humano, é a construção da realidade que nos cerca e sua transformação, é a categoria pela qual nos objetivamos e alteramos a realidade que nos cerca em acordo com nossos projetos, dos mais cotidianos (mais ainda assim teleologicamente mediados) aos mais complexos e ideopolíticos. Em acordo com Netto (1994), destacamos também como a práxis possui sua forma ontológica primária no trabalho, mas que se expande para

demais esferas da atuação humana, como a política, ainda que mantenha necessária relação com o trabalho.

O materialismo histórico e dialético apresenta-se como uma síntese de um longo processo de superação de concepções vigentes na filosofia – como o materialismo vulgar e o idealismo especulativo –, mas, principalmente, apresentou-se como o resultado histórico de uma série de desenvolvimentos teóricos do próprio gênero humano, acompanhando as mudanças, mais e menos radicais, da própria realidade construída pela humanidade. Isto é, para além da importância metodológica e filosófica que o materialismo histórico e dialético apreendido de Marx e Engels possui, sua formulação e utilização significa uma etapa específica no desenvolvimento humano e sua crítica, o método chega a nós junto com o capitalismo, porém carrega consigo uma das chaves de análise que permitirão a sua superação. A práxis, como síntese desse método, também não poderá se furtar dessa transformação.

Logo, a práxis em seu sentido filosófico, histórico e concreto requer, em sequência, sua apreciação para a política, pois, como vimos, a objetivação humana e sua práxis possuirá, como objeto social, conotações políticas, necessariamente, ainda que, sem uma intencionalidade própria, não poderá se qualificar como uma práxis política. Essa inflexão realizamos no segundo capítulo, buscando no arcabouço marxista, marxiano e hegeliano as contribuições para sua determinação.

Como observamos, no auge do pensamento teórico burguês, Hegel (1820/1997) construiu as determinações do direito para ser possível formular princípios gerais da política em relação ao Estado e à sociedade moderna. Sua exigência de superação dos momentos particulares afirmativos da formação dos sujeitos modernos demonstrou a preocupação, cada vez mais presente – e que até hoje segue central no debate moderno –, em assegurar uma possibilidade de existência coletiva em que as autodeterminações e autonomias não sejam secundarizadas em detrimento a um funcionamento social adequado. Hegel vislumbrou essa saída pela construção do Estado moderno como universal ético capaz de abarcar essas múltiplas determinações sem as eliminar. A psicologia, como observou-se posteriormente, em suas construções teóricas, muitas vezes apontou para similares saídas, embora com motivações diferentes da de Hegel.

Marx, criticando e superando Hegel, construiu, ao longo de sua obra, um arcabouço teórico que nos permitiu compreender o ponto de vista hegeliano e, com

ele, também sua superação. Desde o início de suas obras, o pensador comunista apreendeu que o Estado não poderia ser a saída para existência autodeterminada da sociedade organizada e, mais que isso, denotou como o Estado era materialmente e historicamente determinado pela sociedade civil, sendo necessário buscar na última as razões das contradições do primeiro. Marx, como explicitamos, logo inicialmente em sua produção, encontrou o objeto de sua crítica e todo seu percurso posterior consistiu no desvelamento de sua anatomia.

Nesse processo, junto a Engels, Marx forneceu chave para a compreensão do funcionamento social que se revelaram impreteríveis para uma correta análise do funcionamento da sociedade, em especial desde o ascenso e dominância do modo de produção capitalista. Com nosso objeto de pesquisa também não fora diferente.

Das diversas contribuições presentes na obra marxiana e desveladas no segundo capítulo da dissertação, duas são fundamentais para o desenvolvimento da categoria de práxis política em seu caráter mais concreto nos diversos cenários históricos em que nos inserimos: a necessidade de compreender a práxis política dentro da relação Estado e sociedade civil sem a reduzir a nenhuma dessas instâncias; e, também, que o modo de produção capitalista, ao tornar-se hegemônico no mundo, determinou as próprias relações sociais para além – ainda que em conjunto com – das relações de produção diretas, legando a forma mercadoria às mais diversas esferas da vida humanas, sendo a política uma delas.

A práxis política, como vimos, também se coaduna à forma mercadoria, ainda que não possa, de modo geral, em essência, ser reduzida a essa. Na formalidade do Estado capitalista, as práxis políticas apresentam-se às pessoas e nas relações sociais como relações de troca entre mercadorias, que não alcançariam mudanças mais efetivas para além das legalidades próprias postas pelas determinações do capital. Compreender a práxis política e suas relações também implica entender a formação socioeconômica em que se insere. Desse modo, apoiado pelo materialismo histórico e dialético, observamos como a determinação concreta das relações sociais humanas possuem múltiplas causas, sendo impossível reduzir a apenas uma o processo de sua formação. A práxis, novamente, é um importante instrumental teórico para compreender essas determinações e sua subsequente transformação pelo agir humano. Como lembra Kosik (2002), ao abordar a necessidade de entender a economia para além de sua simples função de expressão das relações mercantis.

A economia não é exclusivamente a esfera da necessidade nem a esfera da liberdade; ela constitui um campo da realidade humana em que se cria *historicamente* a unidade da necessidade e da liberdade, da animalidade e da humanidade. A economia é a esfera da necessidade (do agir objetivo laborioso) na qual são *criados* os pressupostos históricos da liberdade humana. (KOSIK, 2002, p. 209)

Assim, a práxis política precisa ser apreendida enquanto ocorrência dentro de formações socioeconômicas específicas, adquirindo delas sua determinação e possibilidade de ocorrência nos preceitos anteriormente angariados. É por meio dessa conclusão que chegamos à breve história da construção da psicologia no Brasil no terceiro capítulo da dissertação.

A psicologia no Brasil desenvolveu-se acompanhando os ciclos sociais de produção no país e, por isso, adquiriu especificações próprias de acordo com a hegemonia existente à época. Vimos que, principalmente durante o século XX, sua consolidação e regularização esteve bastante relacionada aos interesses de reprodução do capital e das classes dominantes no país. Acompanhando as crises econômicas e políticas ocorridas na história nacional, a psicologia teve um papel subserviente de conformação da classe trabalhadora – papel esse ainda presente em nossa ciência e profissão – como um papel de radical crítica aos fundamentos capitalistas e alinhamento com as classes mais exploradas e oprimidas.

Para expressar essa faceta da psicologia no Brasil, optamos pela trajetória – ainda que aqui brevemente exposta – da Escola de Psicologia Social de São Paulo que, perpassando o período ditatorial brasileiro, teve sua gênese, ascensão e declínio como possível expressão da práxis política dentro da psicologia. Tal como a outras áreas (como serviço social, descrito por Netto [1991]), de modo geral, observamos que, no processo de luta de classes, a psicologia perde sua crítica ao funcionamento capitalista na medida em que é inserida no Estado e passa cumprir uma função específica na política pública, a atenção à questão social legada à população pelo capitalismo. Tudo isso ocorre sob a marca do *compromisso social*, compromisso com as classes exploradas que, paulatinamente, passa a ser utilizado apenas como referencial de atuação formal da psicologia, passando a ser um compromisso com a sociedade como um todo.

Apoiados nas análises de Netto (1991), Yamamoto (2007), Lacerda Júnior (2013), Carvalho (2014) e Boechat (2017), conseguimos verificar esse movimento na psicologia e sua relação com as mudanças no arranjo socioeconômico brasileiro. A

psicologia recebe legitimidade e cresce em sua atuação na sociedade de modo geral, porém, torna mais complexa – e necessária – a discussão sobre qual seu papel real nessa sociedade e se há, como vimos, espaço para uma práxis política dentro de suas limitações.

Após observar o arcabouço teórico erigido com base nos pressupostos do marxismo e objetivando uma contribuição real à orientação política da psicologia, acreditamos em uma resposta positiva sobre a possibilidade de uma práxis política dentro da psicologia, de modo geral. Como observamos na definição de práxis, seu objeto, bem como as teorias que mediarão sua prática, possuem central importância para que ocorra enquanto práxis, e, mais, enquanto práxis política. Isto é, sua ocorrência possui, ainda, determinação muito ampla dentro da psicologia, mas isso não significa que não possa ocorrer.

Não queremos aqui ditar os moldes específicos da práxis política dentro da prática de inúmeros psicólogos em atuação. Mas, principalmente, queremos destacar que, se consideramos a práxis política como uma atuação voltada à organização e à direção das relações de produção próprias de uma sociedade, ocorrendo por meio do Estado ou não, a psicologia possui possibilidade de influir nesse processo e, assim, ser uma práxis política.

A amplitude de nossa resposta aponta tanto para a síntese possível da presente pesquisa quanto para sua limitação e necessidade de futuras investigações. A partir do alicerce teórico marxista, conseguimos distinguir quais as definições para a ocorrência da práxis política dentro da psicologia. Porém suas determinações dentro de áreas específicas de atuação e mesmo de construção transformadora das condições materiais da vida da classe trabalhadora terá de ser trabalho de futuros desenvolvimentos nessa direção.

Uma direção específica, apontada por Yamamoto (2007) e Lacerda Júnior (2013) que desejamos frisar refere-se à substituição da práxis da psicologia inserida no Estado por sua colaboração com movimentos da sociedade civil que já se organizam para a construção de alternativas ao capitalismo imperante. Embora esse, também, consista apenas em um direcionamento para a utilização do material teórico aqui levantado.

Outra direção que apareceu em meio à nossa investigação e que, cada vez mais, faz-se necessária é a análise da psicologia dentro da própria reprodução da força de trabalho dentro da lógica capitalista. E, mais, dentro da lógica capitalista

brasileira, buscando as nuances e determinações ao que, aqui, pode-se apenas mostrar em caráter mais histórico.

De toda maneira, assim como o conhecimento, as práticas e, de modo geral, a práxis construída no gênero humano, o trabalho aqui apresentado é uma contribuição ao desenvolvimento geral da sociedade e espera constituir a base teórica para pesquisas que desejem aprofundar, progredir e aprimorar a compreensão de política para a psicologia. Assim sendo, encerramos com as palavras de Vázquez (2011, p. 446):

O que significa, por sua vez, que a história não é transcendente ou exterior a eles [seres humanos], à sua consciência, à sua vontade e ação; em suma, à sua práxis. E, portanto, que ainda que não esteja escrito o capítulo final do capitalismo, como tampouco está o novo capítulo da história que se deve abrir com o verdadeiro socialismo, isso não significa de modo algum que esse novo capítulo – o do socialismo – não possa ser escrito se, dadas as condições necessárias, os homens se decidirem a escrevê-lo com sua práxis.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALTHUSSER, L. A Querela do Humanismo. **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã. v. 1, n. 9, p. 9-51, 1999.
- AMORIM, K. M. de O. **Compromisso Social do Psicólogo em Artigos Publicados em Periódicos Científicos no Brasil**. 266f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Natal, 2010.
- ANDERSON, P. **Considerações sobre o Marxismo Ocidental/Nas Trilhas do Materialismo Histórico**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ANTUNES, M. A Consolidação da Psicologia no Brasil (1930-1962): sistematizações de dados e algumas aproximações analíticas. **Psicologia da Educação**. São Paulo, v. 22, n. 1, p. 79-94, 2006.
- ASBAHR, F. S. F. **Por que aprender isso professora?** Sentido pessoal e atividade de estudo na Psicologia Histórico-Cultural. 220 f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. Publicada, 2011.
- BASKHAR, R. Idealismo. In: BOTTOMORE, T. *et al.* **Dicionário do Pensamento Marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENSAÏD, D. APRESENTAÇÃO: *Zur Judenfrage*, uma crítica da emancipação política. In: MARX, K. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- BENTON, T. Kantismo e Neokantismo. In: BOTTOMORE, T. *et al.* **Dicionário do Pensamento Marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOBBIO, N. O Modelo Jusnaturalista. In: BOBBIO, N. & BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 4^a. ed., 1994.
- BOBBIO, N. Política. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI N. & PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 11^o ed., 1998.
- BOBBIO, N. **Norberto Bobbio: o filósofo e a política** (antologia). Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.
- BOCK, A. A Psicologia a Caminho do Novo Século: identidade profissional e compromisso social. **Estudos em Psicologia**. v. 4, n. 2, p. 315-329, 1999.

BOCK, A. Psicologia e sua ideologia: 40 anos de compromisso com as elites. In: BOCK, A. (Org.), **Psicologia e Compromisso Social** (pp. 15-28). São Paulo: Cortez, 2003.

BOCK, A. Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia. In: BOCK, A.; GONÇALVES, M. & FURTADO, O. **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

BOECHAT, F. A Psicologia Brasileira nos Ciclos Democrático-Nacional e Democrático-Popular. **Psicologia: Ciência e Profissão**. v. 37, n. spe, p. 57-70, 2017.

BORON, A. Teoria Política Marxista ou Teoria Marxista da Política? In: BORON, A.; AMADEO, J. & GONZALES, S. **A Teoria Marxista Hoje. Problemas e Perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.

BOTOMÉ, S. P. (1979). A quem nós Psicólogos Servimos de Fato? In: YAMAMOTO, O. H. & COSTAS, A. L. F. (Orgs.) **Escritos sobre a Profissão do Psicólogo no Brasil**. Natal: EDUFRN, 2010.

BOVERO, M. O Modelo Hegelo-Marxiano. In: BOBBIO, N. & BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 4. ed., 1994.

BRASIL. Lei nº 4.119 de 27 de agosto de 1962. Dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo. Disponível em: <http://www.pol.org.br/arquivos_pdf/lei_n_4.119-62.pdf> (Acessado em 25/09/2019)

CARVALHO, B. P. **A Escola de São Paulo de Psicologia Social**: uma análise histórica do seu desenvolvimento desde o materialismo histórico-dialético. 273f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

CHAGAS, E. F. O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. **Síntese - Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 55-70, 2011.

COIMBRA, C. **Guardiões da Ordem**: uma viagem pelas práticas *psi* no brasil do “milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COUTINHO, C. N. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CRP-PR. **Caderno de Orientações**. Curitiba: CRP-PR, 7. ed. 2018.

DA MATA, V. A. **Emancipação humana e educação em Marx**: para uma crítica da formação burguesa no horizonte da desigualdade social. 252f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2014.

DRI, R. A Filosofia do estado Ético. A Concepção Hegeliana do Estado. In: BORON, A. (org.) **Filosofia Política Moderna**: de Hobbes a Marx. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006

DUARTE, N. **A Individualidade para-si**: contribuição a uma teoria histórico-cultural da formação do indivíduo. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 1999.

DUARTE, N. A Filosofia da Práxis em Gramsci e Vigostki. In: MENDONÇA, S.; SILVA, V. e MILLER, S (org.). **Marx, Gramsci e Vigostski**: aproximações. 2. ed. Araraquara: Junqueira & Marin, 2012.

ENDERLE, R. Apresentação (2005). In: In: MARX, K. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. [1843]. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

EDGLEY, R. Materialismo Dialético. In: BOTTOMORE, T. *et al.* **Dicionário do Pensamento Marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ENGELS, F. Carta a Joseph Bloch. [1890]. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Marxist Internet Archive. Acesso em 08 jan. 2020.

ENGELS, F. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. [1845]. Trad. B. A. Schumann. 1. ed. revista. São Paulo, Boitempo, 2010.

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. [1884]. São Paulo: Lafonte, 2012.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. [1888]. **Germinal**: marxismo e educação em debate. Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166, 2012.

ENGELS, F. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. [1878]. Trad. Nélcio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

FETSCHER, I. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. In: BOTTOMORE, T. *et al.* **Dicionário do Pensamento Marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FERNANDES, S. **Crisis of Praxis**: depoliticization and leftist fragmentation in Brazil. 401f. Tese (Doutorado). Faculty of Graduate and Postdoctoral Affairs in Sociology, Carleton University, Ontario, Canada, 2017.

FORTES, R. & VAISMAN, E. Apresentação. In: LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

GERMER, C. M. A relação abstrato/concreto no método da economia política. In: CORAZZA, G. **Métodos da Ciência Econômica**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

GERMER, C. O *Capital* de Marx como expressão de um método inovador. **Revista de Economia**. Curitiba, v. 34, n. especial, p. 21-34, 2008.

GIANNOTTI, J. A. Considerações sobre o Método (2013). In: MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 1867/2013.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. [1820]. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEINRICH, M. **Karl Marx e o Nascimento da Sociedade Moderna**: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841. Trad. Cláudio Cardinali. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

KONDER, L. **O que é dialética**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

KOPNIN, P. V. **A Dialética como Lógica e Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LACERDA JÚNIOR, F. **Psicologia para fazer a Crítica?** Apologética, individualismo e marxismo em alguns projetos psi. 396f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica, Campinas, 2010.

LACERDA JÚNIOR, F. Capitalismo Dependente e a Psicologia no Brasil: das alternativas à psicologia crítica. **Teoría y crítica de la psicología**. v. 3, p. 216-263, 2013.

LANE, S. A Psicologia Social e uma Nova Concepção do Homem para a Psicologia. In: LANE, S. & CODO, W. **Psicologia Social**, o homem em movimento. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LARIZZA, M. Pauperismo. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI N. & PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 11º ed., 1998

LEFEBVRE, H.; GUTERMAN, N. Introdução. In: LÊNIN, V. **Cadernos Filosóficos: Hegel**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

LENIN, V. I. **As Três Fontes e as Três Partes Constitutivas do Marxismo**. [1913]. 2ª ed. São Paulo: Global Editora, 1979.

LÊNIN, V. I. **O Estado e a Revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução. [1917] São Paulo: Hucitec, 1987.

LENIN, V. I. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**: ensaio popular. [1917]. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LÊNIN, V. I. **Cadernos Filosóficos: Hegel**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

LOSURDO, D. **Fuga da História?** A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

LOSURDO, D. **O Marxismo Ocidental**: como nasceu, como morreu, como pode renascer. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

LOSURDO, D. **Hegel e a Liberdade dos Modernos**. São Paulo: Boitempo, 2019.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS, G. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. [1968]. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma Ontologia do Ser Social II**. [1968]. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUXEMBURGO, R. **Reforma ou Revolução?** [1899]. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MANDEL, E. O Materialismo dialético. In: _____. **Introdução ao Marxismo**. Porto Alegre: Movimento, 1978.

TSE-TUNG, M. **Sobre a Prática – Sobre a Contradição**. [1937]. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÁRKUS, G. **Marxismo e Antropologia**: o conceito de ‘essência humana’ na filosofia de Marx. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARTÍN-BARÓ, I. O Papel do Psicólogo. **Estudos de Psicologia**. v. 2, n. 1, p. 7-27, 1996.

MARTÍN-BARÓ, I. Hacia uma Psicología de la Liberación. **Psicología sin Fronteras**. v. 1, n. 16, p. 7-14, 2006.

MARTÍNEZ, F. A Filosofia da Práxis de Adolfo Sánchez Vázquez. In: VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MARTINS, L. M. Introdução aos fundamentos epistemológicos da psicologia sócio-histórica. In: MARTINS, L. M. (org.) **Sociedade, educação e subjetividade: reflexões temáticas à luz da psicologia sócio-histórica**. Ed. Cultura Acadêmica, 2008.

MARX, K. Para a Crítica da Economia Política. [1859]. In: _____. **Para a Crítica da Economia Política; Salário, Preço e Lucro; O Rendimento e suas Fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, K. **Sobre a Questão Judaica**. [1844]. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. [1845-1846]. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. [1845-1846]. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858/esboços da crítica da economia política. [1857-1858]. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Werner e Rudiger Hoffman). 1. ed. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. URFJ, 2011.

MARX, K. Glosas Críticas Marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano”. [1844]. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**. Londrina, v. 3, n. 1, p. 142-155, 2011.

MARX, K. **Crítica do Programa de Gotha**. [1891]. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital. [1967]. Trad. Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. [1843]. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro II: o processo de circulação do capital. [1885]. Trad. Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K. **Cadernos de Paris; Manuscritos Econômico-Filosóficos**. [1844]. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. [1852]. In: _____. **A Revolução antes da Revolução**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K. **Miséria da Filosofia**. [1847]. Trad. José Paulo Netto. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. [1894]. Trad. Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. [1845-1846]. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Sagrada família**, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. [1844]. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. [1848]. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASCARO, A. L. Prefácio à Terceira Edição (2013). In: MARX, K. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. [1843]. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAVEZZI, S. A profissionalização dos psicólogos: uma história de promoção humana. In: BASTOS, A. V. B. & GONDIN, S. M. G. (Orgs.) **O trabalho do psicólogo no Brasil: um exame à luz das categorias da psicologia e do trabalho**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

MAYER, G. **Friedrich Engels**: uma biografia. 1. ed. México: F.C.E España, 1979.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. [1970]. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, I. **A Montanha que Devemos Conquistar**: reflexões acerca do Estado. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

MONTEIRO, P. V. R. **A unidade afetivo-cognitiva: aspectos metodológicos e conceituais a partir da psicologia histórico-cultural**. 192f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

NETTO, J. P. **Ditadura e Serviço Social: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64**. São Paulo: Cortez, 1991.

NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. In: **Serviço Social e Sociedade**, n. 44, ano XV. São Paulo: Cortez, 1994.

NETTO, J. P. **Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal**. 2ª. Ed. São Paulo: Cortez, 1995.

NETTO, J. P. Cinco Notas a Propósito da “Questão Social”. **Temporalis**. Rio de Janeiro, Ano 2, n. 3, p. 41-49, 2001.

NETTO, J. P. Apresentação: Marx em Paris (2015a). In: MARX, K. **Cadernos de Paris; Manuscritos Econômico-Filosóficos**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

NETTO, J. P. Apresentação (2015b). In: ENGELS, F. **Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006.

PACHUKANIS, E. B. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. [1924]. São Paulo: Boitempo, 2017.

PASQUALINI, J. C. **Princípios para a Organização do Ensino na Educação Infantil na Perspectiva Histórico-Cultural: um estudo a partir da análise da prática do professor**. 268f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista ‘Júlio de Mesquita Filho’. Araraquara, 2010.

PASQUALINI, J. C.; MARTINS, L. M. Dialética Singular-Particular-Universal: Implicações do Método Materialista Dialético para a Psicologia. **Psicologia & Sociedade**. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 362-371, 2015.

POGREBINSCHI, T. O enigma da democracia em Marx. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 55-67, 2007.

POULANTZAS, N. A As Transformações Atuais do Estado, a Crise Política e a Crise do Estado. In: POULANTZAS, N. **O Estado em Crise**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

PETROVIĆ, G. Práxis (1971). In: BOTTOMORE, T. *et al.* **Dicionário do Pensamento Marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

RANIERI, J. Notas a Respeito da Concepção Marxiana de Método Presente nos *Grundrisse*. **Perspectivas**. São Paulo, v. 20/21, p. 151-169, 1997/1998.

RODRIGUES, T. Democracia e Ditadura na Teoria Política de Marx e Engels. **Em Pauta**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 41, p. 34-48, 2018.

SAWAIA, B. Transformação Social: um objeto pertinente à Psicologia Social? **Psicologia & Sociedade**. v. 26, n. spe. 2, p. 4-17, 2014.

SILVA, R. A. da. **O Conceito de Práxis em Marx**. 104f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2017.

SOUZA, L. Política, Estado e luta de classes: uma discussão teórica sobre vias de acesso ao estudo da prática política na teoria marxista contemporânea. **Cadernos Cemarx**. Campinas, n. 4, p. 95-111, 2007.

TONET, I. **Democracia ou liberdade**. Maceió: EDUFAL, 2004.

TROTTA, W. O Pensamento Político de Hegel à Luz de sua Filosofia do Direito. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, v. 17, n. 32, p. 9-31, 2009.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

YAMAMOTO, O. H. Políticas sociais, “Terceiro Setor” e “Compromisso Social”: perspectivas e limites do trabalho do psicólogo. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, n. 1, p. 30-37, 2007.

YAMAMOTO, O. H. & OLIVEIRA, I. F. Política Social e Psicologia: uma trajetória de 25 anos. **Psicologia: teoria e Pesquisa**. v. 26, n. spe., p. 9-24, 2010.